[illegible]

LE DOGM[illegible]

[illegible]A [illegible]ION

[illegible]HISTORIQUE

PAR

l'Abbé J. RIVIÈRE

[illegible]

[illegible]

DEUXIÈME ÉDITION

PARIS
LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE
RUE BONAPARTE, 90

190[illegible]

LE DOGME

DE

LA RÉDEMPTION

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — MESNIL (EURE).

Études d'histoire des dogmes et d'ancienne littérature ecclésiastique

LE DOGME

DE

LA RÉDEMPTION

ESSAI D'ÉTUDE HISTORIQUE

PAR

l'Abbé J. RIVIÈRE

DOCTEUR EN THÉOLOGIE

PROFESSEUR AU GRAND SÉMINAIRE D'ALBI

« Non aequaliter mente percipitur
etiam quod in fide pariter ab utrisque recipitur. »
S. AUGUSTIN, *In Joan.* tract. XCVIII, 2.

DEUXIÈME ÉDITION

PARIS

LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE

RUE BONAPARTE, 90

—

1905

IMPRIMATUR :

Albiæ, 15 Jun. 1905.

✝ Eudoxius Irenaeus,

Arch. Albien.

[redacted]

A MONSIEUR LE CHANOINE CAZES

curé de Saint-Jacques (CASTRES),

ancien supérieur du Petit Séminaire de LAVAUR,

A MONSEIGNEUR BATIFFOL

recteur de l'Institut Catholique de TOULOUSE,

ET A TOUS MES MAITRES

Hommage d'affection reconnaissante.

AVANT-PROPOS

On a beaucoup discuté, à propos de l'ouvrage de M. Harnack, sur l'essence du christianisme; et finalement on est arrivé à conclure que d'essence du Christianisme, à vrai dire, il n'y en a pas. Ce qui n'a pas toujours empêché chaque auteur de faire valoir dans le même christianisme le côté qu'il jugeait le plus essentiel.

Sans tomber dans le même travers, il nous sera cependant permis d'observer que, de tous les articles également essentiels de notre foi, un des plus importants par les éléments qu'il renferme et par les conséquences qui en découlent, c'est le mystère de la Rédemption. Quoi qu'il en soit, en effet, du rôle de l'Incarnation dans une autre économie dont les termes nous échappent, dans notre état présent de déchéance qui est et restera la seule réalité, l'Incarnation n'a pas d'autre but que le relèvement de l'humanité pécheresse et, d'une manière plus précise, l'expiation de nos fautes réalisée dans la mort du Fils de Dieu. C'est pourquoi toute la mission de Jésus-Christ, au regard du chrétien, tend vers la Croix, comme c'est d'elle que dépend, avec la grâce et les sacrements, toute la vie surnaturelle. Ainsi le dogme de la Rédemption nous apparaît, du côté de Dieu, comme le centre même du plan providentiel et

consommé pour nous. S'il est vrai que le pardon des péchés est le plus urgent de nos besoins, le fondement suprême de notre salut et comme le meilleur fruit pratique du Christianisme.

Aussi l'étude de ce mystère forme-t-elle depuis longtemps comme l'ordre du jour permanent de la pensée chrétienne. Les théologiens en ont analysé didactiquement les effets et les causes ; les orateurs ont consacré leur éloquence à en développer les splendeurs ; les mystiques lui doivent les plus douces effusions de leur tendresse ; toutes les âmes croyantes, enfin, y alimentent leur piété.

Or, comme tous les autres, ce mystère a été attaqué. Les rationalistes de tous les temps n'avaient pas manqué d'y découvrir toutes sortes d'absurdités ; plus récemment, ils ont appris à contester la légitimité de son origine. Aujourd'hui une vue générale tend à s'introduire dans l'histoire des dogmes, d'après laquelle la doctrine catholique de la Rédemption serait sans aucune base traditionnelle. De savants auteurs relèvent les variations de la pensée chrétienne sur ce point, de l'Évangile à saint Paul, des Pères au Moyen Age ; textes en main, ils proclament ouvertement le caractère tout humain et provisoire de notre dogme. N'était-il pas utile, nécessaire même, de défendre ce point capital de notre foi, en réfutant les objections nouvelles qui l'assaillent ?

Mais on ne réfute, paraît-il, que ce qu'on remplace : nous avons été conduit ainsi, par la logique même des choses, à esquisser à notre tour une synthèse historique. Après donc avoir exposé le dogme catholique, si souvent défiguré par d'étranges erreurs, nous avons essayé de retracer les grandes lignes de son histoire, depuis ses débuts dans saint Paul et l'Évangile jusqu'à sa constitution à peu près défi-

nitive au Moyen Age avec saint Thomas. On verra si vraiment il y a solution de continuité dans la trame de son développement, ou s'il n'y a pas plutôt, d'un bout à l'autre, une parfaite unité; non pas sans doute l'unité stationnaire et morte d'une doctrine figée, mais l'unité vivante d'un germe qui grandit et se perfectionne, sans jamais cesser d'être identique à lui-même.

A retracer ainsi l'évolution d'une doctrine aussi complexe, la tâche déjà serait immense. Mais, de plus, il fallait à tout instant nous débattre contre des adversaires qui occupaient déjà les positions et y braquaient contre nous de formidables arguments. Comme les Juifs du temps d'Esdras, il nous a fallu défendre, en les construisant, les murs de notre cité et tenir à la fois l'épée et la truelle. A nos modestes forces l'une ou l'autre, sans doute, aurait suffi. Dieu veuille que la dispersion nécessaire de l'effort n'ait pas trop nui à l'œuvre totale, que la construction soit solide et la bataille bien menée!

Albi, décembre 1904.

*
* *

En écrivant ces lignes, nous n'osions pas espérer que ce double but fût atteint et que cette œuvre de jeunesse méritât jamais de voir le jour. Il l'a paru cependant aux maîtres éminents qui composent, à l'Institut catholique de Toulouse, la Faculté de Théologie, puisque, après avoir couronné ce travail comme thèse de doctorat, ils ont bien voulu en encourager la publication. Leur désir est l'excuse de notre témérité, comme leur patronage sera, pour le présent essai, la meilleure des recommandations. Aussi

bien l'œuvre est pour une grande part la leur : ils y retrouveront souvent la trace directe de leur enseignement; nous espérons qu'ils y sentiront partout l'application de leurs méthodes et l'influence de leur esprit. C'est donc à eux, si l'ouvrage a du bon, que nous sommes heureux d'en renvoyer le mérite. Nous le voudrions seulement plus digne de leurs leçons et de leurs exemples.

Tel quel, il sera toujours un témoignage de notre bonne volonté. Puisse-t-il être par surcroît, et malgré ses imperfections, une contribution à l'étude historique de nos croyances dont les meilleurs esprits sentent aujourd'hui la nécessité, et, par là, un modeste service rendu à la grande cause de la vérité catholique!

Albi, avril 1905.

LE DOGME
DE
LA RÉDEMPTION

CHAPITRE PREMIER

RÉSUMÉ DE L'ENSEIGNEMENT CATHOLIQUE

« Après plus d'un siècle de contestations avec Messieurs de la religion prétendue réformée, les matières dont ils ont fait le sujet de leur rupture doivent être éclaircies, et les esprits, disposés à concevoir les sentiments de l'Église catholique. Ainsi il semble qu'on ne puisse mieux faire que de les proposer simplement et de les bien distinguer de ceux qui lui ont été faussement imputés. En effet, j'ai remarqué en différentes occasions que l'aversion que ces Messieurs ont pour la plupart de nos sentiments est attachée aux fausses idées qu'ils en ont conçues et souvent à certains mots qui les choquent tellement que, s'y arrêtant d'abord, ils ne viennent jamais à considérer le fond des choses [1]. » Ces paroles sont aussi actuelles qu'au jour où Bossuet les écrivit. Les contestations ont continué avec « Messieurs de la religion prétendue réformée », et ceux-ci, bien loin d'admettre nos dogmes, ne paraissent souvent

1. Bossuet, *Exposition de la Doctrine de l'Église catholique sur les matières de controverse*, ch. 1. — *Œuvres complètes* (Besançon 1836), VIII, p. 614.

même pas près de les « concevoir ». Aujourd'hui encore nous les voyons s'attacher à certaines idées fausses, à « certains mots » surtout, qui semblent jouer le rôle d'épouvantail pour leur esprit effarouché; en sorte que souvent, s'ils attaquent le dogme catholique, c'est qu'auparavant ils le défigurent.

Le dogme de la Rédemption n'a pas échappé à ces malentendus. Voilà pourquoi nous voudrions, avant d'en aborder l'histoire, rappeler les grandes lignes de la doctrine catholique et la dégager de toute altération. Ce sera définir d'avance le but de nos recherches et en même temps déblayer un terrain, trop souvent, nous le verrons, encombré d'équivoques. A ce double titre, cet éclaircissement préalable nous a paru nécessaire. Afin de résoudre un problème, ne faut-il pas d'abord en bien poser les termes?

I

« Rédemption » est le terme générique par lequel on désigne l'ensemble des opérations divines qui tendent au relèvement de l'humanité, déchue par le péché. — Dieu, en créant l'homme, ne s'était pas contenté de lui conférer la perfection essentielle à la nature humaine. Plein de générosité pour sa créature de prédilection, il l'avait comblé de dons extraordinaires ou préternaturels; de plus, par la grâce, il l'avait élevé à un état de vie surnaturelle et divine. Le premier homme devait bénéficier lui-même de ces dons et, après une épreuve convenable, les transmettre à sa descendance : car en lui, en vertu d'une solidarité établie par Dieu même, reposait l'avenir surnaturel comme l'avenir naturel de l'humanité. Adam succomba à l'épreuve : dès lors il était déchu de sa dignité et nous l'étions avec lui; car, « en lui, nous avons tous péché ».

Le mal ne devait pas s'arrêter là : cette première faute était une source funeste, d'où allait sortir un torrent d'iniquités. Les hommes, détournés de Dieu, ne tardèrent pas à perdre les éléments mêmes des vérités naturelles, et bientôt sur eux le péché étendit son empire, attesté surtout

par l'universelle idolâtrie. Dans cette masse corrompue, Dieu alors se choisit un peuple qu'il fit dépositaire de ses promesses. Mais les Juifs, même après que de nombreux châtiments les eurent arrachés à l'attrait des idoles, s'attardaient souvent à un légalisme étroit, où l'âme étouffait sous le joug de pratiques stériles. Ainsi l'humanité était esclave du péché, à jamais incapable d'en sortir par elle-même; et tous, d'une façon plus ou moins consciente, attendaient de Dieu la délivrance.

Dieu se souvint enfin de sa miséricorde et, quand fut venue « la plénitude des temps » marquée par sa Providence, il envoya le Sauveur qu'aussitôt après la chute il avait promis à l'humanité. Ce Sauveur n'est pas un prophète quelconque : c'est le Fils même de Dieu, incarné pour notre salut. Il prêche la justice et l'amour, il donne lui-même l'exemple de toutes les vertus, il forme des disciples pour continuer son œuvre, et, enfin, il meurt sur la croix. Cette vie et cette mort de l'Homme-Dieu furent notre salut. Les hommes avaient retrouvé la voie de la vérité et de la vertu; ils avaient appris à connaître, à aimer « le Père qui est aux cieux » et à le servir « en esprit et en vérité »; ils avaient recouvré leurs titres à l'adoption divine. Ainsi le plan de Dieu se trouvait merveilleusement réparé et l'humanité, relevée de sa déchéance pour être rendue à sa destinée première. Tel est, dans ses traits généraux, le plan divin de la Rédemption — mystère central, où se résument tous les desseins de la miséricorde divine pour notre salut et qui constitue la base même de notre foi.

II

Mais nous ne sommes encore qu'à la surface du mystère. La théologie nous permet de l'approfondir davantage, quand, après avoir enseigné le fait général de la Rédemption, elle nous renseigne sur le pourquoi et le comment. Nous touchons ici aux plus hautes questions de la métaphysique chrétienne.

Entre Dieu et l'homme, depuis la faute d'Adam, le péché avait mis un obstacle. Or le péché n'est pas seulement un dommage pour notre âme ; il a une gravité autrement profonde, que le langage traditionnel exprime en disant que le péché est une offense de Dieu. Non pas assurément que Dieu en soit blessé dans sa nature intime ; mais il a le droit, puisqu'il a créé toutes choses, d'attendre de ses créatures une complète soumission à sa volonté — et c'est là ce qu'on appelle l'honneur de Dieu. Or, tandis que la création matérielle suit son cours normal et que Dieu peut toujours, en la regardant, se délivrer ce souverain *satisfecit* que rapporte la Genèse [*Gen.* I, 31], la créature raisonnable — celle dont il avait le droit d'attendre un hommage spontané, le seul qui lui soit agréable — n'use souvent de sa fragile liberté que pour refuser obéissance à son Créateur. Voilà le péché : il offense Dieu, parce que c'est un désordre [1], une violation de la loi morale dont Dieu est à la fois l'auteur et le gardien. Ainsi nous ne prêtons pas à Dieu, comme on nous en accuse, je ne sais quelle susceptibilité mesquine de grand seigneur piqué ; et la raison en est que l'honneur de Dieu n'est pas, à vrai dire, un droit personnel et comme une affirmation hautaine de sa supériorité : il se confond avec la loi de subordination nécessaire des êtres, avec ce qu'on appelle parfois — d'un mot vague, mais juste — l'ordre des choses. Et sans doute nous n'ignorons pas que la révélation chrétienne nous montre Dieu sous les traits d'un Père ; mais nous savons aussi que l'Évangile n'a pas rayé de la liste des attributs divins la justice et la sainteté.

L'homme donc avait péché et, par là, gravement offensé Dieu. Or le désordre demande à être réparé, l'honneur lésé attend d'être satisfait. De plus, la justice exige que l'offenseur, pour obtenir son pardon, offre à celui qu'il a offensé une satisfaction proportionnée — c'est-à-dire un acte quelconque de soumission, toujours exceptionnel et volontaire, qui constitue un surcroît d'hommage en com-

1. « Peccatum proprie nominat actum inordinatum », dit saint Thomas, *Sum. th.* 1a 2ae, q. 71, art. 1.

pensation de l'injure faite[1]. Mais s'il est vrai que l'offense se mesure à la grandeur de la personne offensée et la réparation, au contraire, à la dignité de la personne qui l'offre — et c'est ainsi, dans l'ordre des choses humaines, qu'en jugent la loi et l'opinion — n'est-il pas évident qu'il y avait, entre Dieu et l'homme, une irrémédiable disproportion? En effet, le péché, qui atteint en quelque sorte Dieu lui-même, a une gravité au-dessus de tout, qu'on peut presque appeler « infinie »[2]; et l'acte de repentir du pécheur — même en supposant que Dieu lui donne la grâce de le produire — n'a qu'une valeur humaine, infiniment inférieure à la grandeur de la faute. Ainsi l'homme, qui avait commis le péché, était dans l'impuissance de le réparer.

III

Dieu pouvait laisser les hommes dans ce triste état qui les vouait à une perte éternelle. La Rédemption, pour être convenable, n'était nullement nécessaire et, si Dieu nous a voulu sauver, c'est de sa part bonté pure. De plus, même dans l'hypothèse d'une rédemption, Dieu avait dans les trésors de sa Providence mille moyens de nous sauver et, entre autres, le pardon pur et simple. Il pouvait, sans porter atteinte à sa justice, sacrifier les droits de son honneur, se contenter d'une réparation insuffisante ou même n'en exiger aucune. Par conséquent, plus que tout autre, le dessein de racheter le monde par la mort et la passion de son Fils est une décision de sa souveraine liberté. S'il a choisi ce moyen parmi tous, c'est qu'il l'a jugé plus convenable à manifester à la fois sa justice et sa miséricorde, plus capable aussi d'exciter dans nos âmes l'amour de Dieu et la crainte du péché[3]. Car, dans cette œuvre d'amour qu'est la Rédemption, Dieu ne s'est pas tant préoccupé de ses droits

1. Cf. *ibid.* q. 87, art. 6.
2. *Ibid.* 3^a, q. 1, art. 2, ad 2um. « Peccatum contra Deum commissum *quamdam infinitatem habet.* »
3. Cf. *ibid.* 3^a, q. 1, art. 2, et q. 46, art. 1, 2 et 3.

Mais il importe ici de prendre garde aux exagérations. On représente plus d'une fois Dieu le Père transportant sur son Fils, par un acte spécial, le poids de nos fautes. Alors il ne voit plus en lui que le péché, il le traite comme coupable de tous les crimes de l'humanité et le frappe sans miséricorde jusqu'à l'apaisement complet de sa juste colère. On reproche justement à nos prédicateurs d'être tombés dans ce défaut et, pour ne citer que les plus grands, il nous paraît difficile d'approuver, même dans Bossuet, des paroles comme celles-ci : « Dieu montre à son Fils ce visage « [de la justice]; il lui montre cet œil enflammé; il le re- « garde... de ce regard terrible « qui porte le feu devant « soi »...; il le regarde enfin comme un pécheur et *marche « contre lui avec tout l'attirail de sa justice*[1]. » Ou encore : « C'est un prodige inouï qu'un Dieu persécute un Dieu; « qu'un Dieu abandonne un Dieu; qu'un Dieu délaissé se « plaigne et qu'un Dieu délaissant soit inexorable : c'est ce « qui se voit sur la croix. La sainte âme de mon Sauveur « est remplie de la sainte horreur d'un Dieu tonnant; et, « comme elle se veut rejeter entre les bras de ce Dieu pour « y chercher son soutien, elle voit qu'il tourne la face, « qu'il la délaisse, qu'il l'abandonne, qu'*il la livre tout « entière en proie aux fureurs de sa justice irritée*[2] ». Quelques lignes plus bas, Bossuet parle de « *cette guerre « ouverte* qu'un Dieu vengeur faisait à son Fils » et, dans une page d'ailleurs très belle, il compare la justice divine à un orage, qui, « éclatant sur le Fils de Dieu de toute sa force, « se passe peu à peu en se déchargeant[3] ».

Bourdaloue est plus excessif encore. Il suppose tout d'abord, entre la justice et la miséricorde divine, « une espèce

1. Bossuet, *Œuvres oratoires*. Édition Lebarq, III, p. 382. — Cf. : « Il fallait qu'il vînt lui-même contre son Fils avec toutes ses foudres : « et puisqu'il avait mis en lui nos péchés, il y devait mettre aussi *sa « juste vengeance.* » *Ibid.* p. 380. — Et ailleurs : « *Je vois un Dieu qui « se venge* et qui exige ce qui lui est dû de son propre Fils. » *Ibid.* p. 416.
2. *Ibid.* IV, p. 286-287. Cf. V, p. 206.
3. Image ébauchée, III, p. 383; développée, IV, p. 287; répétée, V, p. 217.

« de combat. L'une était armée contre nous... ; mais l'au- « tre... retenait le glaive suspendu sur nos têtes ». Jésus-Christ s'étant chargé de nos péchés, contre lui la justice s'exercera tout entière : « Sous cette lèpre du péché, *la jus- « tice de Dieu l'envisage comme un objet digne de toutes ses « vengeances*. Voilà pourquoi elle s'arme contre lui, pourquoi « elle le poursuit le glaive à la main, pourquoi elle prononce « l'arrêt de sa mort. » Sur le Calvaire « la suprême et sou- « veraine justice descend elle-même » et c'est elle qui, « sans se montrer, préside à tout ce qui se passe dans « cette sanglante et terrible exécution ». Mais Jésus est déjà anéanti de souffrances. « Il n'importe : cette implacable « justice a néanmoins toujours le bras levé et ne le retirera « point que sa victime n'ait été détruite [1]. » Nous lisons encore dans un autre sermon : « Le Père éternel, par une « conduite aussi adorable qu'elle est rigoureuse, oubliant « qu'il est son Fils, et l'*envisageant comme son ennemi* (par- « donnez-moi toutes ces expressions), se déclara son per- « sécuteur, ou plutôt le chef de ses persécuteurs. » Plus loin, lorsqu'il commente le délaissement de Jésus-Christ sur la croix, Bourdaloue va jusqu'à dire que « cet abandon de « Dieu est *en quelque sorte la peine du dam* qu'il fallait « que Jésus-Christ éprouvât pour nous tous [2] ».

Si grande qu'il faille faire dans ces formules la part du grossissement oratoire, il faut bien dire aussi qu'elles reposent au fond sur une idée fausse : ce Dieu sanguinaire et cruel n'est pas le Dieu de la raison, encore moins de l'Évangile. Mais la doctrine catholique n'est pas responsable de ces excès. « Dieu, dit saint Thomas, a livré le Christ de trois manières : en décrétant dans ses desseins éternels la passion du Christ pour la délivrance du genre humain, en inspirant à Jésus la volonté de souffrir et de mourir pour nous, en ne le protégeant pas contre ses ennemis [3]. » Il nous semble

1. Bourdaloue, *Exhortation sur le crucifiement et la mort de J.-C. — Œuvres complètes* (Besançon, 1823), IX, p. 161, 165-169. Cf. p. 175.
2. *Mystères. Premier sermon sur la passion de J.-C. Ibid.* X, p. 157-160.
3. *Sum. th.* 3ª, q. 47, art. 3.

que ces vues de la saine théologie sont aussi touchantes pour le cœur et en même temps plus satisfaisantes pour l'esprit : elles ne suppriment pas le mystère, mais elles nous gardent de l'absurde.

Il faut également se défier de l'entraînement des métaphores pour apprécier les effets de la Rédemption. On dit couramment que, par la mort du Sauveur, la colère divine s'est apaisée, que Dieu s'est réconcilié avec les hommes et leur a rendu son amour — et c'est vrai. Mais n'oublions pas que Dieu a éternellement et réellement aimé les hommes, même coupables, même avant la passion : sinon, comment aurait-il seulement voulu les racheter? L'amour de Dieu n'est pas un effet de la Rédemption : il en est la cause. Cependant la mort du Sauveur garde une véritable efficacité ; elle est, en toute vérité, cause effective de notre salut, parce que c'est aux mérites de Jésus-Christ que Dieu a voulu subordonner son pardon. Ces mérites nous reviennent, parce qu'il nous a rendus solidaires de Jésus-Christ comme il nous avait faits solidaires d'Adam ; et ainsi « nous avons été sauvés par un seul comme nous avions été perdus par un seul ». Ce n'est pas que notre collaboration personnelle soit exclue : Dieu l'exige au contraire et à nos humbles actions les mérites du Christ donnent devant Dieu une valeur infinie. L'initiative de notre salut reste toujours à Dieu ; mais l'exécution requiert notre part loyale d'humaine activité.

C'est ainsi qu'est réparée la faute du premier père et que l'humanité retrouve le chemin de la béatitude céleste, parce qu'il a plu à la divine miséricorde de « tout restaurer en Jésus-Christ ».

Telle est la foi catholique sur la Rédemption par la satisfaction de Jésus-Christ, quoiqu'elle n'ait pas été l'objet d'une définition proprement dite. Le concile de Trente se contente d'y faire allusion[1] et le canon du concile du Vatican, qui devait être décisif, est malheureusement resté

1. *Conc. Trident.* Sessio VI, c. VII. « Iesus Christus... sua sanctissima passione in ligno crucis nobis iustificationem meruit *et pro nobis Deo Patri satisfecit.* »

dans les schémas préparatoires [1]. Mais il est certain que, sans être formellement définie, c'est la doctrine universelle de l'Église [2]. Plus encore que dans les symboles, elle est gravée au fond de toutes les consciences chrétiennes comme une des vérités les plus touchantes et les plus vitales de notre religion. Et c'est peut-être parce qu'elle est ainsi dans la foi pratique des fidèles que l'Église n'a pas éprouvé le besoin d'en formuler une définition officielle.

IV

Si notre exposé n'a pas tout à fait trahi la doctrine catholique, nous espérons que ce tableau, même sommaire, en laisse voir la profondeur et la simplicité, où l'esprit et le cœur trouvent une égale satisfaction. Cependant les modernes rationalistes, qui se réclament encore du protestantisme, n'ont pas assez de dédain pour cette doctrine vieillie. Mais on constate vite, à les lire, combien ils sont éloignés d'en comprendre seulement les termes : ce qu'ils attaquent sous le nom de dogme catholique n'en est qu'une grossière déformation et souvent, par un piquant contraste, nous reconnaîtrions plutôt notre doctrine dans les principes qu'on nous oppose.

Voici comment M. Auguste Sabatier, par exemple, représente la doctrine catholique pour montrer que saint Paul ne l'a pas connue :

« La théorie ecclésiastique de l'expiation, loin de bien rendre la pensée de l'Apôtre, est arrivée à la contredire formellement. L'idée d'une satisfaction extérieure, accordée à Dieu pour lui arracher le pardon des pécheurs, est étran-

1. « *Si quis non confiteatur ipsum Deum Verbum in assumpta carne patiendo et moriendo pro peccatis nostris potuisse satisfacere vel vere et proprie satisfecisse... A. S.* » Cf. HURTER (10e édit.), II, p. 531.

2. Aussi on a peine à comprendre comment des théologiens la peuvent passer sous silence, comme le P. GRATRY dans le *Compendium Fidei* qui termine sa *Connaissance de Dieu* (Paris, 1903), II, p. 376 et ss. Nous l'avons également cherchée en vain dans *la Philosophie du Credo*, même au chapitre de la Rédemption, p. 131 et ss.

gère à toutes nos épîtres. Paul ne dit nulle part que Dieu ait besoin d'être apaisé. Il est parti d'un point de vue contraire. Le pardon des péchés est toujours un acte libre de l'amour de Dieu. C'est sa grâce souveraine et absolue qui a pris et qui garde l'initiative dans l'œuvre de la rédemption. Le sacrifice du Christ est un effet de cet amour, loin d'en être la cause. Il ne s'est point accompli hors de la sphère de la grâce, et en quelque sorte hors de Dieu même pour déterminer la volonté divine. « Dieu était en Christ se réconciliant le monde par lui... » « Paul n'admet point, en Dieu, le dualisme traditionnel entre l'amour et la justice [1]. »

Ce tableau en raccourci, M. Sabatier l'a repris et détaillé dans son ouvrage spécial sur « la doctrine de l'expiation [2] ». Nous en détachons les formules les plus saillantes.

« La plus grave conséquence de l'ancien point de vue juridique et légal, ce fut d'introduire un dualisme irréductible dans la notion chrétienne de Dieu... On a fait surgir, en effet, un conflit interne entre sa justice et sa clémence, de façon que l'une ne se pourrait plus exercer sans offenser l'autre. Le Christ, au lieu d'être le Sauveur des hommes, est devenu un médiateur intra-divin, dont l'office essentiel était de réconcilier en Dieu ses attributs hostiles et de faire la paix et l'unité en Dieu même » (p. 99-100). « Anselme a, le premier, mis en opposition en Dieu même l'attribut de la justice et celui de la clémence » (p. 53). « Sa doctrine s'est profondément implantée dans la tradition de l'Église catholique » (p. 63). Mais on ne trouve rien de semblable dans l'Écriture. « Il ne s'agit point pour Paul de réconcilier en Dieu la justice et la miséricorde. Dieu n'a même aucun besoin d'être réconcilié avec les hommes » (p. 29). Et surtout « Jésus a-t-il la moindre idée qu'il doit mourir pour donner à la justice de son Père une satisfaction pénale, sans laquelle le Père ne serait plus le Père ? » (p. 23). En effet, ne l'oublions pas : « Il faut punir quand même ; c'est la loi juive et romaine. Pardonner à qui se repent de

1. *L'Apôtre Paul*, p. 323 (Paris, 3e édition, 1896).
2. *La doctrine de l'expiation et son évolution historique* (Paris, 1903).

tout son cœur, c'est la prédication de l'Évangile. Ce qui fait la supériorité de la notion chrétienne du Père, c'est précisément de s'élever au-dessus du sentiment de représailles et de vengeance; c'est de vouloir, non la mort du pécheur, mais sa conversion et sa vie » (p. 95). Aussi bien, c'est une « notion bien inférieure de la justice que celle qui réclame le châtiment pour le châtiment même, pour le plaisir de faire souffrir » (p. 100). Quel théologien s'est jamais rendu coupable de telles affirmations? Et qui ne signerait, au contraire, ces propositions par lesquelles M. Sabatier croit nous combattre?

« Le Père est parfait ; et sa perfection consiste en ce que sa bonté, c'est de la justice, et que sa justice, c'est encore de la bonté... La vraie et divine justice poursuit le triomphe du bien sur le mal, et, dès lors, nécessairement se confond avec l'amour; car elle se donne, se communique comme lui, poursuivant la même fin. L'amour de même est saint; car son dernier désir est de nous délivrer du mal » (p. 100-101). « Dans ce point de vue, il serait absurde de parler de médiation interne en Dieu ou de satisfaction extérieure qui devait lui être accordée avant la mise en mouvement de sa libre et bonne volonté... L'envoi de Jésus dans le monde et sa mort sont, non pas la cause, mais l'effet et la manifestation de la miséricorde divine » (p. 102). « Pour l'œuvre du salut des pécheurs, Jésus n'avait donc pas à agir sur Dieu, dont l'amour avait pris et gardé à jamais l'initiative du pardon » (p. 105). « La mort de Jésus reste toujours le moyen, non la cause de la rédemption, dont l'amour du Père garde l'absolue initiative. Loin que la mort du Christ détermine l'amour de Dieu, c'est cet amour qui a fait au monde le don de son Fils » (p. 39).

Le rôle du Fils, comme celui du Père, s'explique également tout entier par l'amour « Qu'est-ce qui fait la valeur morale et religieuse de la mort du Christ? N'est-ce pas l'amour dont son âme était pleine, son obéissance parfaite à la volonté du Père, le don de sa vie à la cause même de l'Évangile qu'il avait prêché, et à celle du royaume de Dieu, de l'alliance nouvelle qu'il avait fondée? » (p. 96). « La mort

du Christ est un acte essentiellement moral, dont la signification et la valeur proviennent uniquement de l'intensité de la vie spirituelle et du sentiment de l'amour dont il témoigne » (p. 93). Si nous ajoutons enfin que, Jésus ayant porté sa croix, « ceux qui le suivent ont à l'imiter et à porter de même une croix pour le salut du monde » (p. 112); qu' « il veut revivre en chacun de ses disciples pour continuer à souffrir, à se donner, à travailler en eux et par eux à la rédemption de l'humanité » (p. 113), nous aurons, avec les propres formules de M. Sabatier, les principaux éléments de la doctrine catholique.

Dès le début de son ouvrage, M. Sabatier pose bien le problème. « Dans la conscience chrétienne, le pardon des péchés et la mort du Christ sont mis dans un rapport étroit et nécessaire... On peut concevoir ce rapport de deux manières opposées : faire de la mort du Christ la cause du pardon des péchés, ou bien, renversant les termes, en faire le moyen et la conséquence. Dans le premier cas, on dira que la mort de l'Innocent a déterminé Dieu à pardonner aux coupables, parce que la justice de Dieu s'est trouvée satisfaite... Dans le second cas, au contraire, le pardon ne relève que de la libre et souveraine initiative de Dieu. C'est parce que Dieu veut pardonner et parce qu'il est amour qu'il a envoyé son Fils dans le monde, en sorte que la venue, l'œuvre et la mort du Christ ne sont que les moyens compris au plan de sa Providence, pour réaliser dans l'histoire son œuvre de miséricorde et de salut » (p. 1-2).

M. Sabatier a bien dit, sauf que le second système est le nôtre.

CHAPITRE II

APERÇU DES SYSTÈMES RATIONALISTES

Si nous avions réussi à dégager la doctrine catholique des fausses notions qu'à tort on lui impute, nous aurions beaucoup fait pour notre cause et, sans avoir réduit nos adversaires au silence, nous leur aurions enlevé la principale de leurs armes. Mais il faut bien maintenant en venir à ce qui réellement nous sépare.

I

A la doctrine catholique telle que nous l'avons esquissée s'opposent un ensemble de systèmes, dont le principal caractère consiste en ce qu'ils ne reconnaissent à la mort de Jésus que la valeur morale d'un exemple.

Des anciennes hérésies, aucune n'a attaqué directement le dogme de la Rédemption, quoique plusieurs, indirectement, lui portassent atteinte, en niant l'humanité réelle ou la divinité du Sauveur. Mais le dogme de la Rédemption restait à l'abri de leurs critiques; et précisément nous verrons que les Pères se sont appuyés, comme sur une base incontestée, sur l'œuvre rédemptrice du Sauveur pour établir la véritable notion de sa personne. Au XVI[e] siècle, les Protestants ont exagéré, loin de la nier, la doctrine de la satisfaction; et ce sont eux qui sont coupables des excès que leurs modernes disciples voudraient maintenant nous attribuer. « A partir de la formule de Concorde et dans le cours du XVII[e] siècle — c'est un des leurs qui parle — la doctrine de la sa-

tisfaction juridique reçut successivement ces surcharges où l'absurde le disputait au révoltant, qui l'ont discréditée jusqu'à aujourd'hui [1]. » Qu'il nous suffise de rappeler un point de leur doctrine : dans son désir de chercher une proportion matérielle entre l'expiation du Christ et la peine de nos péchés, la scolastique protestante enseignait que Jésus a dû subir les peines infernales; qu'il a été, à sa mort et même pendant sa vie, réellement l'objet de la malédiction et de la colère divines [2]. Et M. Grétillat, sans accepter cette opinion, n'a pour elle que ces paroles bénignes : « Théorie dont nous ne méconnaissons pas l'erreur ni le péril; mais qui, professée par de pieuses bouches, a sans doute moins nui à la cause de la vérité que les plaisanteries qu'on en a faites [3]. »

La doctrine de la satisfaction trouva dans les Sociniens ses premiers adversaires. Ces hérétiques, appliquant jusqu'au bout les principes du libre examen, que l'orthodoxie protestante, arbitrairement et trop tard, cherchait à contenir dans d'impuissantes barrières, ont nié le mystère de la Rédemption comme les autres; et sans doute les énormités de la dogmatique orthodoxe n'ont pas peu contribué à les pousser vers la négation absolue. Ils n'acceptent donc pas la doctrine de la satisfaction, parce qu'ils la trouvent déraisonnable; et les premiers, ils ont formulé contre elle les objections qui devaient devenir classiques [4]. L'œuvre rédemptrice du Sauveur se réduit à l'exemple qu'il nous a donné, par sa vie et par sa mort, de fidélité à sa mission. Les Sociniens parlent encore de sacrifice; mais pour eux, il se passe dans le ciel, où Jésus-Christ présente à Dieu pour nous sa puissante intercession.

M. Sabatier lui-même reconnaît que Socin fut « moins

1. A. Grétillat, *Essai de théologie systématique* (Neuchâtel, 1890), IV, p. 291-292. Cf. p. 332 et 333.
2. Voir les textes dans Grétillat, *op. cit.* p. 293. Cf. Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses*. Art. *Rédemption*, t. XI, p. 143-144. Sabatier, *op. cit.* p. 66-67.
3. *Op. cit.* p. 336.
4. On en trouvera un exposé complaisant dans Sabatier, *op. cit.* p. 68-73. Cf. Lichtenberger, *loc. cit.* p. 144.

heureux » dans la construction de son nouveau système; mais il garde l'honneur d'avoir critiqué l'ancien, c'est-à-dire formulé la négation complète de la doctrine traditionnelle. Toutefois, précisément parce qu'elle venait de l'aile gauche de la Réforme, l'hérésie socinienne visait plutôt le protestantisme orthodoxe : aussi n'eut-elle pas l'honneur d'un anathème et la théologie catholique paraît, en somme, s'e nêtre peu émue. Depuis longtemps le système est classé; et les théologiens se contentent d'exécuter les Sociniens en quelques réponses sommaires, qu'ils ajoutent en manière de *solvuntur objecta* à leur thèse de la satisfaction[1] — à peu près comme ils réfutent toujours, par habitude, les objections des Ariens ou des Monothélites. Ce n'est plus qu'une question d'histoire, et presque d'archéologie.

II

Les Sociniens cependant ont trouvé des successeurs, sinon des disciples, dans les philosophes du XVIIIe siècle. Pour eux aussi, la vie et la mort de Jésus sont celles d'un héros, qui n'ont pour nous que la valeur d'un exemple. Mais beaucoup d'âmes n'ont pas trouvé dans cette théorie trop sèche une suffisante satisfaction de leurs besoins religieux; et c'est là l'origine d'une multitude de systèmes qui tendent à expliquer, d'une façon plus ou moins claire, l'œuvre salutaire du Sauveur. Tandis que les piétistes s'attachent encore avec une obstination outrancière à l'ancienne théorie, le dogme de la Rédemption a subi le contre-coup de tous les courants d'idées qui ont agité les penseurs de la Réforme. « Le faisceau est à jamais rompu, dit M. Lichtenberger, et les interprétations les plus diverses se donnent une libre carrière — non sans trahir souvent de pénibles efforts et sans offrir prise à des malentendus ou à des équivoques, dans le but de concilier les formules traditionnelles avec les idées modernes et de satisfaire aux exigences du senti-

1. Comme modèle de réfutation on cite quelquefois BILLUART, *de Incarnatione*, dis. XIX, art. 4.

ment moral et de la conscience religieuse [1]. » Chacun, en un mot, interprète la Rédemption dans le sens de son système : Kant la transforme en un moralisme austère, Schleiermacher la teinte de sentimentalisme ; tous se perdent dans le vague des idées et des formules [2] — jusqu'à ce qu'on aboutisse enfin à cette « foi sans croyance », à ce « christianisme sans dogmes », qui s'empare actuellement de l'élite pensante du protestantisme.

De ce protestantisme libéral, dernier fruit de l'individualisme essentiel à la Réforme, Albert Ritschl, le célèbre professeur de Göttingue, a été l'initiateur et — ce n'est pas trop dire — le pontife. En 1870, il publiait trois énormes volumes, fruit, dit-il, de vingt années de réflexions, sur *La Doctrine chrétienne de la Justification et de la Réconciliation* [3]; et de ce point de vue capital, il s'efforce de rénover l'ensemble de la théologie.

La dogmatique de Ritschl repose sur la notion du Dieu-Père. Dieu est amour : c'est tout ce que l'Écriture nous en dit et tout ce que notre âme en peut sentir. Et comme Ritschl a horreur de la spéculation métaphysique, il reste sur ce terrain sûr de l'expérience religieuse. « L'amour est le prédicat par excellence, qui... embrasse et d'où dérivent tous les autres attributs de la personnalité de Dieu [4]. » Et Ritschl, par une analyse subtile des notions logiques de justice, de colère et autres, ainsi que des textes scripturaires qui les expriment, s'efforce de montrer, dans ce que nous nommons les attributs divins, des formes, des manifestations diverses de l'amour. — Cet amour est constant,

1. *Op. cit.* p. 147.
2. Pour s'en convaincre, il n'y a qu'à lire Lichtenberger, p. 146-152 ou Sabatier, *op. cit.* p. 78 et ss.
3. A Bonn, chez Marcus (3e édition, 1889) : c'est celle que nous citerons.
Les principaux points de la théologie ritschlienne ont été repris et critiqués par les protestants français; sa doctrine de la Rédemption, par une longue thèse de M. Ernest Bertrand, que nous aurons souvent à citer. — Sur les principes généraux du système de Ritschl, voir l'excellent précis de M. Goyau, *L'Allemagne religieuse* (4e édit. Paris, 1901), p. 93-103.
4. Cité par Bertrand, *Une conception nouvelle de Rédemption* (Paris, 1891), p. 89.

immuable; il dirige tous les plans de Dieu vers un but nécessaire, qui est l'établissement du Royaume, c'est-à-dire « une communauté d'êtres moraux... qui comprend tous les hommes dont les actes sont inspirés par l'amour [1] ». Cette idée est l'idée centrale de la dogmatique de Ritschl, et M. Bertrand se plait à lui reconnaître « je ne sais quelle saveur pratique et morale, qui rappelle les paraboles de Jésus-Christ [2] ».

Jésus, par la conscience parfaite qu'il a du Dieu-Père, est le révélateur de l'amour divin et le fondateur du royaume sur la terre. Ne parlons pas de préexistence. Ritschl concède au Christ une éternité idéale dans le plan divin; « mais en tant qu'être préexistant, il nous est inconnu [3] ». Et d'ailleurs « la préexistence est absolument indifférente à la vie spirituelle; elle n'a pour le croyant aucune valeur directe, aucune efficacité pratique [4] ». Au royaume de Dieu s'oppose le royaume du péché. Le péché est un manque de confiance en Dieu et d'amour pour les hommes : la source en est dans notre ignorance native d'un côté, et, de l'autre, dans notre tendance naturelle à revendiquer une liberté sans bornes. Mais il s'aggrave par l'hérédité, il prend un caractère social et sa puissance sur les hommes devient irrésistible.

Aussi, comme le péché n'est que faiblesse et que Dieu est bon, obstinément bon, il ne saurait être question d'une colère de Dieu contre le péché. L'homme se trompe quand il se croit l'objet de l'inimitié divine. Le mal physique notamment ni la mort ne sont pas des peines du péché : l'un et l'autre sont nécessaires, fruits logiques de l'organisation du monde, ou tout au plus des corrections paternelles de Dieu et un moyen pour l'homme de perfection morale [5]. Ainsi donc ce n'est pas Dieu qui a besoin d'être réconcilié avec l'homme; c'est l'homme qui a besoin d'être récon-

1. *Ibid.* p. 44-45. Cf. p. 49-51 et p. 180.
2. *Ibid.* p. 184.
3. *Ibid.* p. 61.
4. *Ibid.* p. 207.
5. *Ibid.* p. 71-74. Cf. p. 260-263.

cilié avec Dieu. Jésus est venu apporter à la terre cette bonne nouvelle ; le premier, il a révélé aux hommes l'amour divin qui pardonne et justifie — et voilà comment il est notre Sauveur. « Comme c'est la conscience de leur culpabilité qui pousse les hommes à vivre loin de Dieu, la rémission des péchés consiste essentiellement à délivrer l'homme du sentiment de sa coulpe et à lui accorder le libre accès auprès du Ciel [1]. » La mort de Jésus n'a pas d'autre signification. Elle vous sauve en démontrant par l'exemple que les peines d'ici-bas ne sont pas des châtiments, mais des dispensations providentielles. Au milieu de ses épreuves, Jésus-Christ jouit d'une parfaite communion religieuse avec son Père. Bien plus, il y fait éclater sa patience et sa soumission. Sa mort est l' « expression sommaire » de sa vie d'obéissance, et voilà pourquoi c'est à elle qu'on rattache le bienfait de la rédemption [2]. Nous apprenons ainsi à ne pas craindre la mort et à vivre en union avec Dieu au sein des pires douleurs. En somme, l'œuvre rédemptrice de Jésus est une œuvre tout humaine, que M. Bertrand résume fort bien en ces termes : « Il est venu nous réconcilier avec notre destinée et nous inviter à prendre courageusement notre parti des afflictions et des peines inséparables de toute existence [3]. » — L'appropriation de cette grâce salutaire du Christ ne se fait pas, d'après Ritschl, à chaque individu en particulier ; mais « par l'intermédiaire de l'Église, qui seule a reçu le pardon des péchés [4] » ; et comme condition, Ritschl demande non seulement la foi, mais les œuvres — ce qui lui attire de la part des orthodoxes impénitents le reproche de catholicisme [5].

« Un scepticisme rationnel et un moralisme pélagien, qui se pare vainement, par une illusion palpable, des principes de la Réforme, du manteau usé du Luthéranisme » : c'est

1. *Ibid.* p. 112.
2. *Ibid.* p. 127. Cf. p. 381-398.
3. *Ibid.* p. 400.
4. *Ibid.* p. 130 et ss. Cf. p. 139.
5. *Ibid.* p. 414. Cf. Goyau, *op. cit.* p. 113-114.

ainsi que M. Zahn caractérise la théologie de Ritschl [1]. Et assurément cette pauvreté dogmatique est « le signe le plus manifeste de l'épuisement du protestantisme »; mais, jointe au moralisme sincère qui l'accompagne, elle explique aussi le prodigieux succès du système. Il venait d'ailleurs à son heure : on a montré fort justement comment, sans avoir beaucoup de vues originales, il présente la synthèse attendue de tout un courant d'idées philosophiques et morales, dont Kant est la source [2]. Aussi, vainement l'école rationaliste de Tubingue attaque Ritschl par son exégèse systématique; l'école orthodoxe a beau invoquer les catégories dogmatiques surannées, voire même parler d'anathèmes : le nouveau maître voit de plus en plus augmenter le nombre de ses partisans. Dès 1882, Lipsius signale « la grande influence de Ritschl sur de larges sphères de la théologie contemporaine [3] »; l'année suivante, il la constate encore « sur un nombre considérable de jeunes professeurs et de jeunes ecclésiastiques [4] ». C'est toute une nouvelle école qui s'élève pour recueillir la succession de l'ancienne et qui se proclame la seule héritière authentique de Luther. On célèbre partout le « grand prodige » de la théologie de Ritschl; on salue ce nouvel « Albert le Grand »; on recommande « le pèlerinage à la montagne sainte de Göttingue [5] ». Un jeune, M. Jules Thikötter, écrit une apologie lyrique du nouveau système, qui est aussitôt traduite en français par le pasteur Aguiléra sous ce titre sonore : « *La théologie de l'avenir* ». Ce n'est plus de l'admiration; c'est un véritable « culte » — l'austère Lipsius risque le mot; et plus tard, M. Lemme devait écrire : « Le ritschlianisme ne signifie pas seulement une nouvelle théologie, mais une nouvelle religion [6]. »

La théologie de Ritschl a eu d'autres résultats que de

1. Cité par Wurm, *Kirchenlexicon*, art. *Protestantismus*, X, p. 510.
2. Henri Schoen, *Les origines historiques de la théologie de Ritschl* (Paris, 1893).
3. Dans B. Puenjer, *Theologischer Jahresbericht*, 1882, p. 285.
4. *Ibid.* 1883, p. 272.
5. *Ibid.* 1884, p. 304.
6. Cité par Goyau, *op. cit.* p. 103, note 2.

provoquer ces enthousiasmes juvéniles : elle a suscité un grand nombre de travailleurs qui ont appliqué à de nouveaux sujets la méthode du maître. Ils sont « légion » les théologiens qui ont subi l'influence de Ritschl[1]; et l'on range parmi ses disciples les plus brillants professeurs des facultés allemandes, comme Lobstein, Herrmann, Kaftan; et le plus connu de tous, M. Harnack.

En France, M. Sabatier s'est fait — souvent sans le dire — le propagateur des idées d'outre-Rhin. D'autres avant nous ont montré dans sa célèbre *Esquisse* une adaptation à peine déguisée de la théologie allemande, et de la théologie de Ritschl en particulier. Il a traité la question de la Rédemption dans un ouvrage spécial, que nous avons déjà signalé. Son idée fondamentale pour expliquer les souffrances de Jésus est le principe de solidarité. « Personne ne peut s'arracher à la solidarité du groupe organique auquel il appartient, et le corps entier souffre des fautes ou bénéficie des vertus des membres qui le composent » (p. 20). « Il n'y a plus lieu de parler d'une condamnation surnaturelle et particulière atteignant Jésus sur la croix... Jésus souffre plus et mieux, mais il ne souffre pas autrement que Socrate, les martyrs, les sages, les bons, en un mot, engagés par la vie dans les trames que tissent ici-bas les crimes des méchants » (p. 87). Ailleurs il compare le sacrifice de Jésus à celui de Léonidas, de Winkelried ou du chevalier d'Assas (p. 97-98) et il conclut en donnant lui-même la vraie note du système. « Dès que le drame du Calvaire est ainsi ramené à sa nature véritable, il devient ce qu'il fut, *un drame humain, historique*, le plus grand, le plus tragique de l'histoire » (p. 110). Ce drame nous touche par l'amour qu'il nous révèle : la mort de Jésus nous excite à l'amour et au repentir, comme le sacrifice d'une mère qui se dévoue à tous les outrages pour fléchir le cœur de son fils coupable. « La croix n'est l'expiation des péchés que parce qu'elle est la cause de la repentance à qui la rémission est promise » (p. 107). On voit que la doctrine de la rédemption morale a peu varié

1. Cf. Prat, *Études*, 5 nov. 1903, p. 320, note 1 et A. Garvie, *The ritschlian Theology* (Edimbourg, 1899), p. 32 et suiv.

en définitive de Socin à Ritschl, et de Ritschl à Sabatier, et que toujours elle retombe dans les mêmes principes de sentimentalité simpliste, qui déguisent mal un fond latent de rationalisme.

Ce système nous sert en tout cas à mieux préciser, par contraste, les traits de la doctrine catholique. Est-il besoin de dire que nous admettons que la mort de Jésus-Christ est le plus sublime des exemples, la plus féconde source d'amour? Autant vaudrait prouver l'évidence[1]; et si plus tard nous insisterons peu sur ce point, la seule raison en est là. Mais à cette idée nous donnons un fondement réel, en faisant de la mort du Sauveur l'expiation providentiellement voulue de nos péchés. Le rationalisme fait consister toute l'influence de la mort du Sauveur dans une impression subjective : nous lui conservons une efficacité objective; à un fait de solidarité humaine nous substituons un mystère de solidarité surnaturelle.

III

Pour appuyer leurs théories, nos adversaires ont toujours eu pour principale ressource de battre en brèche la doctrine catholique. Ils l'ont fait pendant longtemps au nom de la raison; et nous avons dit comment les plus modernes ne dédaignent pas, encore aujourd'hui, de revenir aux vieux arguments de la dialectique socinienne. Aussi bien, s'ils en restaient là, la question serait pour nous d'un moindre intérêt : une fois bien déterminé le terrain du débat — et nous avons vu de combien d'obscurités et de malentendus il est souvent entouré — il n'est peut-être pas trop difficile de dissiper les objections rationalistes et, en tout cas, les manuels classiques de théologie donnent sur ce point de suffisantes indications. Mais aujourd'hui on nous oppose des difficultés nouvelles; on prétend tirer de l'histoire un argument d'apparence plus rigoureuse, qui tend à dépos-

1. Cf. S. Thomas, 3ª, q. 46, art. 3. « Multa concurrerunt ad salutem pertinentia praeter liberationem a peccato. »

séder la doctrine catholique de la prescription séculaire, qui est pour nous le plus solide point d'appui et comme l'excuse de nos mystères. Les premiers Sociniens reconnaissaient que la tradition était contre eux : au dire des historiens modernes, la tradition bien consultée déposerait contre nous.

Christian Baur avait écrit déjà en 1838 une histoire du dogme de la Rédemption. Ritschl lui reproche durement de ne pas assez dégager les traits généraux d'une époque — en un mot, de n'être pas assez systématique. C'est pourquoi il consacre, à reprendre cette œuvre, le premier volume de son grand ouvrage; et certes ce n'est pas à lui qu'on reprochera de négliger « les traits généraux ». Tandis qu'il s'étend longuement sur les temps qui ont suivi la Réforme, il consacre à la période patristique une place des plus restreintes. En quelques pages, il résume, avec textes à l'appui, les idées directrices — ou qu'il prétend telles — de chaque Père; et le résultat de son enquête aboutit à une synthèse d'une merveilleuse simplicité. Les idées de justification et de réconciliation sont « à peu près inconnues » chez les Pères Grecs : le point de vue — analogue, mais différent — sous lequel ils envisagent l'œuvre du Christ pourrait s'exprimer ainsi : le perfectionnement et le rachat (*Erlösung und Vollendung*) de l'humanité déchue [1]. Le Christ, comme Dieu, rend aux hommes l'incorruptibilité (ἀφθαρσία) qu'ils avaient perdue par le péché; et comme celle-ci est l'attribut essentiel de Dieu par rapport à la créature, on représente ce grand bienfait du christianisme comme une déification (θεοποίησις). Et de ce chef, ce n'est pas la mort du Sauveur, c'est l'Incarnation elle-même qui nous sauve. Si la mort de Jésus-Christ a été nécessaire de par la justice de Dieu, c'est comme une rançon payée au diable pour détruire son droit sur les hommes [2]. Restauration de l'humanité à une vie divine et dédommagement des droits du démon, voilà les deux idées fondamentales qui résument la théologie des Pères Grecs sur la Rédemption — et les Pères latins ont marché sur

1. *Rechtfertigung und Versöhnung*, I, p. 3-4.
2. *Ibid.* p. 16-18.

leurs traces. La doctrine de la satisfaction apparaît pour la première fois au Moyen Age avec saint Anselme, qui l'emprunte lui-même au droit germanique.

On voit que l'histoire se simplifie aux yeux de Ritschl. Ces idées cependant, engagées dans une théologie manifestement systématique, pourraient à bon droit paraître suspectes : des historiens de profession se sont chargés de les faire entrer dans le domaine objectif de la science. Dans son *Histoire des Dogmes*, M. Harnack suit, avec une fidélité qui va parfois jusqu'aux moindres détails, les vues historiques de Ritschl. Pour l'orthodoxie grecque, dit-il, « le salut offert dans le christianisme consiste en ce que la race humaine a été rachetée à la vie divine de l'état de perdition où elle se trouvait et du péché qui y est attaché... Cette rédemption s'est déjà accomplie dans l'incarnation du Fils de Dieu... La pensée centrale est celle de la déification [1] ». En Occident, « sous la double influence de la discipline pénitentielle... et de l'esprit juridique qui est le propre des spéculations théologiques des Occidentaux, l'œuvre du Christ expiant les péchés commence à paraître au premier plan. Mais ce n'est plus l'Incarnation — toujours supposée ; c'est la mort du Christ, qui est considérée comme le fait saillant [2] ». Et de cette mort on fixe la valeur en formules juridiques ; cependant « en vérité, l'Occident n'était pas encore en possession d'une théorie fermement établie ; il acceptait encore les notions gnostiques de l'Orient d'après lesquelles une rançon a été payée au diable [3] ».

Ces idées ont été adoptées par les protestants français, et non seulement adoptées, mais renforcées jusqu'au paradoxe. C'est ainsi que M. Lichtenberger réduit — ou à peu près — toute l'histoire de la Rédemption jusqu'au Moyen Age à l'opinion « mythique » des droits du démon. Avec M. Sabatier toute restriction disparaît. « Cette longue histoire, dit-il, peut être aisément résumée ; elle se divise en

1. *Précis de l'histoire des dogmes*, traduction Choisy (Paris, 1893), p. 144-145.
2. *Dogmengeschichte* (3e édition), III, p. 50-52.
3. *Ibid.* p. 174-175.

trois périodes... », dont « la première, celle des Pères de l'Église, est dominée par la notion mythologique d'une rançon payée par Dieu à Satan. Bien qu'elle se rattache à la métaphore biblique du rachat et de la rançon, cette conceptation n'en est pas moins le produit d'habitudes mythologiques de penser, qui survivaient dans l'ère nouvelle et asservissaient l'imagination des premiers chrétiens » (p. 90). La seconde période, caractérisée par la conception de la satisfaction juridique, cède elle-même enfin la place à la conception morale, la seule raisonnable et la seule chrétienne. C'est ainsi que les idées de Ritschl sont aujourd'hui, peut-on dire, un lieu commun de l'histoire des dogmes. Tant il est vrai que ces libres chercheurs savent au besoin asservir au joug d'une tradition la farouche indépendance de leur jugement! On voit, en tout cas, combien ces objections sont graves et, quand elles se présentent avec l'appui de noms respectés et de textes habilement choisis, combien elles sont de nature à impressionner le lecteur incompétent — le lecteur moderne surtout, que les études historiques ont familiarisé depuis longtemps, sous prétexte d'évolution, avec la transformation totale des idées et des choses. « Après avoir pensé la foi chrétienne, durant des siècles, mythologiquement ou catholiquement, ne serait-il pas temps de penser enfin évangéliquement les réalités évangéliques[1]? »

Pour répondre à ces thèses insidieuses, la théologie traditionnelle est muette; les compilations si précieuses de Petau et de Thomassin n'atteignent pas des objections si récentes; et nous ne connaissons sur le sujet aucun ouvrage catholique moderne. Le volume même de M. Dörholt[2] — érudit, éloquent et d'une élégante clarté, dont la langue allemande est trop peu coutumière — rappelle trop ces thèses de manuel, où tous les Pères sont indéfiniment unanimes. Car vraiment enfiler bout à bout pendant de longues pages[3] des textes patristiques — même probants et

1. Sabatier, *op. cit.* p. 99.
2. Bernard Doerholt, *Die Lehre von der Genugthuung Christi* (Paderborn, 1891).
3. *Ibid.* p. 65-124.

bien choisis — est une œuvre assurément méritoire; mais l'histoire demande autre chose. Qu'il suffise de dire que l'auteur ignore les difficultés soulevées par les historiens du dogme et qu'il se contente de réfuter les objections rationalistes des Sociniens ou de Hartmann, leur moderne héritier[1].

L'histoire reste donc à faire de cette importante doctrine de la Rédemption. Toujours utile pour montrer le développement d'un de nos dogmes, elle est aujourd'hui nécessaire pour défendre une croyance dont nos adversaires se vantent déjà d'avoir détruit la base. Ceci montre surabondamment l'opportunité du présent travail, et nul ne sent mieux que nous que l'œuvre demandait un meilleur ouvrier.

1. *Ibid.* p. 152-170.

PREMIÈRE PARTIE

LA RÉDEMPTION DANS L'ÉCRITURE SAINTE

CHAPITRE III

LES SOUFFRANCES DU MESSIE
DANS L'ANCIEN TESTAMENT ET DANS L'OPINION JUIVE

L'histoire de la Rédemption, a-t-on dit, commence avec l'histoire même de l'humanité. Dès les premières pages de la Bible, à côté du récit de la chute, nous trouvons la promesse du Rédempteur; car Dieu n'a pas voulu laisser sans espérance l'humanité déchue et il lui a laissé entrevoir, dès le lendemain de la faute, les grandes lignes du plan rédempteur conçu par sa miséricorde. Depuis lors, les prophètes n'ont pas cessé de rappeler au peuple le Sauveur promis; et tour à tour, sous le souffle de Dieu qui les inspirait, ils en ont précisé la figure et dessiné successivement tous les traits. La souffrance rédemptrice est un des principaux. On la trouve décrite en termes précis dans les Psaumes et les Prophètes; on la trouve présagée en figures vivantes dans l'immolation d'Isaac et dans les sacrifices antiques, spécialement celui de l'agneau pascal ou du bouc émissaire. Toutes ces victimes ne sont-elles pas l'imparfaite image de la grande victime, dont la mort devait seule purifier et réconcilier l'humanité? On insiste surtout sur le chapitre LIII d'Isaie, que l'on se plaît à appeler la *passio secundum Isaiam,* où, sous les traits du serviteur de Jahvé,

souffrant et mourant pour son peuple, il est impossible de ne pas voir Jésus souffrant et mourant pour les péchés des hommes. C'est ainsi que théologiens, exégètes et apologistes interprètent à l'envi l'Ancien Testament. Et si tous ne vont pas jusqu'à dire avec un prédicateur célèbre que « tout Juif pieux et instruit dans les Saintes Lettres *pouvait faire son chemin de croix,* avant que la croix, levée de terre en face des nations, eût porté sur ses branches bénies le fruit de notre salut[1] », tous se plaisent à relever les textes épars qui détaillent l'histoire douloureuse du Messie. Après tant d'autres, M. Dörholt écrit encore cette histoire; et il ne craint même pas de l'intituler : « *La doctrine de la satisfaction du Christ dans l'Ancien Testament*[2] ». L'anachronisme a du moins l'avantage de n'être pas dissimulé.

I

Ce n'est pas que tout soit dit sur ces graves questions. L'histoire constate encore l'universalité des sacrifices sanglants et, si elle ne se contente plus aujourd'hui, pour les expliquer, de la haute théologie — quelque peu effrayante — de Joseph de Maistre[3], il s'en faut qu'elle ait complètement élucidé le sens et l'origine de ce rite. Pour ce qui concerne spécialement les sacrifices mosaïques, M. Sabatier, sans doute, les explique aisément par quelques « idées primitives très simples » : idée d'hommage rendu à la divinité, idée de communion avec Dieu par la participation au même sang; ou cette autre, plus grossière encore, que le sacrifice est pour Dieu un aliment et une nourriture. « Ce qui rend Dieu propice, dit-il, c'est le fait qu'on lui donne quelque chose qui lui est agréable. *Il s'agit de flatter ses goûts*[4]. » L'exégèse sérieuse a des solutions moins sim-

1. R. P. Monsabré, *Introduction au dogme catholique*, 17e Conf. (Paris, 1882), II, p. 208-209.
2. *Op. cit.* p. 39.
3. *Soirées de St-Pétersbourg* (9e et 10e Entretien) et *Eclaircissement sur les sacrifices*. Il est curieux de constater des idées analogues chez M. Harnack, *Das Wesen des Christentums* (Leipzig, 1900), p. 98-101.
4. Sabatier, *op. cit.* p. 12. Cf. p. 9-16.

plistes. C'est ainsi que M. Smend, par exemple, reconnaît dans le rituel lévitique le sentiment moral du péché et de l'expiation[1] et que M. Holtzmann[2] y trouve « les idées de substitution et de satisfaction pénale », qui, d'après M. Sabatier, en seraient « totalement absentes ».

Sur l'oracle d'Isaïe, il y avait des volumes à faire — et on les a faits. Donnons d'abord le texte de la célèbre prophétie. Indépendamment de sa beauté, qui frappait Renan lui-même, il y sera trop souvent fait allusion dans la suite pour qu'elle ne mérite pas d'être mise intégralement sous les yeux du lecteur[3].

[Isaïe lii, 13] « Voici, mon serviteur prospérera; il montera, il grandira et il s'élèvera bien haut. De même qu'il a été pour beaucoup un sujet d'effroi, tant son visage était défiguré, tant son esprit différait de celui des fils de l'homme, de même il sera pour beaucoup de peuples un sujet de joie; devant lui des rois fermeront la bouche, car ils verront ce qui ne leur avait point été raconté, ils apprendront ce qu'ils n'avaient point entendu. — [liii, 1-11] Qui a cru notre message? Et le bras de Jahvé, qui l'a reconnu? Il s'élevait devant lui comme un faible arbuste, comme un rejeton qui monte d'une terre aride. Il n'avait ni beauté, ni grâce pour attirer les regards, et son aspect n'avait rien pour nous plaire. Méprisé et abandonné des hommes, homme de douleur et abandonné à la souffrance tel que celui dont on détourne le visage, nous l'avons dédaigné et nous l'avons compté pour un néant. C'est qu'il était chargé de nos souffrances, c'est qu'il a pris sur lui nos douleurs. Et nous le considérions comme châtié, frappé de Dieu et humilié. Mais il était blessé pour nos péchés, brisé pour nos iniquités. Le châtiment qui nous donne la paix est tombé sur lui, et c'est par ses meurtrissures que nous sommes guéris. Nous étions tous errants comme des brebis, chacun s'était égaré, et Jahvé l'a frappé pour l'iniquité de nous

1. *Alttestamentliche Religionsgeschichte* (2e édit., 1899), p. 326-332.
2. Holtzmann, *N. T. Theologie*, I, p. 68.
3. Nous empruntons la traduction du P. Rose, *Études sur les Évangiles* (Paris, 1902), p. 240-241.

tous. Il a été maltraité et écrasé, et il n'a point ouvert la bouche. Semblable à un agneau qu'on mène à l'immolation, à une brebis muette entre les mains des tondeurs, il n'a point ouvert la bouche. Il a été enlevé par la torture et par le châtiment. Et, parmi ceux de sa génération, qui a cru qu'il était retranché de la terre des vivants et frappé pour les péchés de mon peuple? — On a placé son sépulcre parmi les malfaiteurs et son tombeau parmi les méchants, quoiqu'il n'eût commis aucune violence et que sa bouche fût pure de mensonge. Il a plu à Jahvé de le briser par la souffrance. Après avoir livré sa vie en sacrifice pour le péché, il verra une postérité nombreuse, ses jours sont multipliés. Et l'œuvre de Jahvé prospérera entre ses mains. »

N'est-il pas naturel de voir dans cette page prophétique une prédiction et comme une description anticipée de la mort du Sauveur et de son caractère expiatoire? Cependant, ici encore, l'interprétation messianique est battue en brèche. Le serviteur de Jahvé ne serait plus que « la personnification poétique » d'Israël ou de la partie fidèle du peuple : chez nos adversaires, ce fut longtemps l'opinion régnante, presque à l'égal d'un postulat. Mais aujourd'hui de nombreux critiques, à la suite de Duhm, conservent au juste souffrant, décrit par le prophète, un caractère individuel — sans trop savoir d'ailleurs à qui faire l'application de cette extraordinaire destinée [1]. Quelques-uns osent même y voir une prophétie messianique au sens littéral [2].

On voit combien les questions sont complexes, et les solutions provisoires. De ce rapide exposé il ressort, en tout cas, que les résultats de la critique sont loin d'avoir ruiné l'argumentation traditionnelle sur ces divers points : elle peut être modifiée ; elle n'est pas anéantie. Et si donc nous n'y insistons pas davantage, ce n'est pas qu'elle soit sans valeur. Mais, outre que la compétence nous manque pour aborder ces graves problèmes d'exégèse, ils nous paraissent en dehors de notre sujet. Car le symbolisme des sacrifices

1. Cf. R. P. Condamin, *Le livre d'Isaïe* (Paris, 1905), p. 328-329. Cf. p. 338.
2. Voir les témoignages, *ibid.* p. 329-330. Cf. p. 341.

et la prophétie d'Isaie peuvent bien constituer au dogme catholique de la Rédemption une sorte de providentielle préface et comme de divine préhistoire, dont l'apologiste a le droit de tirer parti; mais il est évident que ces idées n'appartiennent pas, à vrai dire, à l'histoire de la doctrine. De ce chef, les notions de l'Ancien Testament ne nous intéressent que par les traces qui en subsistaient à l'époque où parut le christianisme, par l'influence pratique qu'elles ont, de fait, exercée sur ce monde de l'opinion juive, où Jésus-Christ a parlé et où devait se former saint Paul.

II

Or, quel que soit le sens littéral de ces textes et quand bien même on puisse en maintenir l'interprétation traditionnelle [1], un fait est certain, c'est que les Juifs ne les ont pas ainsi compris et que l'idée de souffrance est restée à peu près étrangère à leur idéal messianique. « L'idée populaire du Messie, dit M. Bousset, était d'un ordre absolument terrestre, politique et national. Le Messie était le roi puissant de la fin des temps. D'une idée transcendante de sa personne, d'une action rédemptrice, de l'expiation des péchés, dans les sources par nous discutées, très rarement nous trouvons quelques traces [2]. » Aussi bien l'humilité de Jésus fut le scandale du peuple; et non seulement ses ennemis, mais ses disciples eux-mêmes, malgré des prédictions réitérées, ne purent pas se résigner à l'idée de sa mort. Il faut bien conclure que les Juifs, à tort ou à raison, lisaient autrement que nous les prophéties et que chez eux, l'idée d'un Messie souffrant n'était pas très populaire. Était-elle seulement connue?

On ne saurait l'affirmer avec certitude [3]. Quelques rares

1. C'est très nettement la conclusion du P. Condamin, *Op. cit.* p. 344.
2. *Die Religion des Judentums* (Berlin, 1903), p. 217. Cf. Holtzmann, *op. cit.* I, p. 85.
3. Voir un bon exposé de la question dans Schuerer, *Geschichte des Jüdischen Volkes* (3e édit.), II, p. 554-7.

textes rabbiniques parlent d'un Messie souffrant; mais ils sont obscurs et peut-être interpolés. Le seul témoignage qu'on puisse sûrement invoquer est celui du Juif Tryphon. Il concède comme une chose évidente, au rapport de saint Justin, que les souffrances du Messie sont prédites par l'Écriture [1]; il se récrie seulement devant le supplice de la Croix. Même en supposant que le dialogue de saint Justin soit une fiction, de telles affirmations devaient correspondre à un certain état de l'opinion juive au IIe siècle; et ce fait incontestable induit M. Schürer à supposer qu' « il n'est pas invraisemblable en soi que, même à l'époque antérieure, des savants isolés aient appliqué au Messie le chapitre LIII d'Isaie ». Mais, il ne faut pas l'oublier, les aveux de Tryphon ont été provoqués par la polémique chrétienne; et donc il y a chance qu'ils ne représentent pas la pensée primitive et spontanée des Juifs. Celle-ci, on la trouverait plutôt dans le Targum de Jonathan, qui sans doute applique en général au Messie le chapitre LIII d'Isaie, mais justement lui refuse les versets qui traitent des souffrances du serviteur de Dieu [2]. Par une subtile exégèse, « là où il est question de souffrances expiatoires, le Targum ne parle que d'une intercession [*Fürbitte*] réconciliatrice ». Et l'on sait par Origène que les docteurs juifs du IIIe siècle, devançant les critiques d'aujourd'hui, voulaient entendre cette prophétie de la collectivité du peuple [3]. Une idée plus singulière encore prouve combien étaient tenaces les vieux préjugés du judaïsme. Poussés à bout par la controverse avec les chrétiens, les Juifs en arrivèrent à imaginer un second Messie, fils de Joseph, que l'on chargea de réaliser la partie douloureuse, désormais inévitable, du programme messianique [4]. Pour le fils de Juda, on ne lui reconnaît d'autres souffrances que celles qu'il doit endurer pour l'expiation de ses propres fautes — et ceci prouve encore combien les Juifs étaient loin

1. JUSTIN. *Dial. cum Tryph.* 89. — *P. G.* VI; col. 689. Cf. 90, *ibid.* et 68, col. 636.
2. Cf. WEBER, *Jüdische Theologie* (Leipzig, 2e édit., 1897), p. 360-361.
3. ORIGÈNE, *Contra Cels.* I, 55. — *P. G.* XI; col. 761.
4. Cf. WEBER, *op. cit.* p. 362-363 et HOLTZMANN, *op. cit.* I, p. 85.

d'associer au Messie de leurs rêves l'idée d'une mort expiatoire et rédemptrice. « Cette idée fut étrangère à l'ensemble du judaïsme ; elle est toujours uniquement restée une opinion d'école. » En notant que l'école fut restreinte et l'opinion trop peu spontanée, on peut accepter cette conclusion de M. Schürer[1]. Elle tient compte du témoignage de Tryphon et en même temps, à côté de ce texte isolé, elle fait ressortir l'unanimité des autres, d'où il résulte que les prophéties qui nous semblent le plus claires, même soulignées par les apologistes chrétiens, n'ont guère réussi à modifier les premiers sentiments des Juifs. Chez eux, messianisme et souffrance — même rédemptrice — furent et restèrent toujours à peu près incompatibles.

III

Le fait est d'autant plus remarquable, d'autant plus étonnant même, que le dogme de la communion des saints — l'anachronisme n'est que dans les mots — était depuis longtemps familier à la pensée juive. Israël forme un corps dont les membres sont solidaires les uns des autres et, par suite, se doivent entr'aider pour l'accomplissement de leur mutuelle destinée. Le salut d'Israël est pour ainsi dire une affaire nationale, à laquelle tous, vivants et morts, doivent coopérer. Dès lors, la réversibilité des mérites et des expiations fait le fond de la théologie judaïque — et c'est là que les historiens remarquent l'influence posthume du second Isaie.

Les mérites des ancêtres sont communs à tous : ils suppléent ce qui manque à la justice individuelle. *Nigra sum sed formosa :* je suis noire par mes œuvres propres, dit l'âme juive, mais belle par l'œuvre de mes pères. Israël s'appuie sur les mérites de ses pères comme la vigne sur l'échalas. Celui-là est un criminel, qui veut obtenir ici-bas sa récompense : il ne laisse rien à ses enfants. Ces mérites

1. Cf. STANTON, dans *Dictionary of the Bible* de HASTINGS, art. *Messiah,* III, p. 354-355.

servent beaucoup dans les prières : le fils d'un juste est plus sûr d'être écouté ; Moïse prie quarante jours, il n'est exaucé que lorsqu'il mentionne les morts [1].

Le mérite des justes encore vivants leur donne un grand pouvoir d'intercession auprès de Dieu. Jérémie et Baruch se doivent d'abord éloigner de Jérusalem pour que la ville puisse être détruite : la présence du juste préserve de la ruine. (Cf. *Gen.* XVIII, 22 ss.) Aussi longtemps qu'Isaac de Modein vivait et priait pour le peuple, la forteresse où Bar-Kochba s'était retiré pour lutter contre les Romains ne pouvait être prise. L'auteur du IVe livre d'Esdras rappelle les supplications efficaces que Moïse et les autres justes adressèrent à Dieu pour les pécheurs (VII, 36-41) ; lui-même prie le Seigneur « de ne pas regarder les péchés de son peuple, mais ceux qui le servent en vérité » (VIII, 26-31) et le Seigneur accède à sa prière (*Ibid.*, 38-39).

Les expiations du juste, comme ses mérites, sont réversibles sur d'autres. L'idée de substitution est courante chez les Juifs. C'est par elle qu'ils expliquent la mort des petits enfants encore innocents. En tirant les conséquences du principe, l'esprit rabbinique ne recule pas devant les dernières puérilités : c'est ainsi que R. Juda le Saint ayant souffert des dents pendant treize ans, il n'y eut à cette époque en Israël ni fausses couches ni mort de jeunes mères. La mort des justes surtout a une grande valeur : on la compare à la vertu expiatrice du jour de l'Expiation [2].

L'histoire des Machabées nous fournit sur cette matière de précieuses données. « Mes frères et moi, dit le dernier d'entre eux, nous livrons notre vie pour nos lois nationales, suppliant Dieu de devenir bientôt favorable à son peuple... et que sur moi et mes frères s'apaise la colère du Tout-Puissant, jutement déchaînée contre notre race » (II *Mach.* VII, 37-38). Cette déclaration a reçu de larges gloses dans la littérature apocryphe des Machabées. « Dieu, soyez propice à votre peuple, dit le jeune martyr, et puisse le châti-

1. Ces traits divers et tous ceux qui suivent sont tiré de WEBER, *op. cit.* p. 292-302.
2. WEBER, *op. cit.* p. 326-330.

ment vous suffire, que nous souffrons pour lui! Faites que mon sang serve à les purifier et prenez ma vie en compensation de la leur [1] » (IV *Mach.* vi, 28-29). Plus loin, c'est l'auteur lui-même qui parle. « Leur mort nous a obtenu le triomphe sur nos ennemis, le châtiment des tyrans et la purification du peuple. Ils sont devenus responsables par substitution des péchés de la nation; par les mérites de leur sang et de leur mort expiatoire, la divine Providence a sauvé Israël prévaricateur [2] » (*Ibid.* xvii, 20-23. Cf. i, ii et xviii, 4).

Voilà, aussi clairement que possible, l'idée et déjà les termes de la *satisfactio vicaria*. Qu'on en rapproche l'idée de la souffrance et de la mort du Messie, le juste par excellence : les deux idées s'unissent naturellement et se complètent dans une intime harmonie. Seulement ce rapprochement ne devait se faire que dans l'enseignement de Jésus-Christ et de ses disciples — et c'est pourquoi le dogme de la rédemption est d'origine toute chrétienne.

1. Ἵλεως γενοῦ τῷ ἔθνει σου, ἀρκεσθεὶς τῇ ἡμετέρᾳ περὶ αὐτῶν δίκῃ. Καθάρσιον αὐτῶν ποίησον τὸ ἐμὸν αἷμα καὶ ἀντίψυχον αὐτῶν λάβε τὴν ἐμὴν ψυχήν.

2. ... ὥσπερ ἀντίψυχον γεγονότας τῆς τοῦ ἔθνους ἁμαρτίας καὶ διὰ τοῦ αἵματος τῶν εὐσεβῶν ἐκείνων καὶ τοῦ ἱλαστηρίου θανάτου αὐτῶν,... διέσωσεν. Cf. Bousset, *op. cit.* p. 181 et Holtzmann, *op. cit.* I, p. 68 et II, p. 97.

CHAPITRE IV

LA DOCTRINE DE SAINT PAUL

Parmi les auteurs du Nouveau Testament — c'est une vérité banale à force d'être vraie — saint Paul occupe un rang hors pair par le nombre de ses œuvres et l'ampleur de son génie. Car le Pharisien converti, en même temps que son âme généreuse, avait donné au Christ sa vaste et profonde intelligence : dès lors, non seulement il a vécu le christianisme, mais il l'a pensé; et sur les points principaux de la doctrine chrétienne, au hasard de ses épîtres, il a jeté en formules concises les idées qui forment encore la base de notre théologie. Or le point sur lequel l'Apôtre a peut-être le plus insisté, et qui constitue le fondement de son système, c'est le mystère de la Rédemption. « Le Christ crucifié et ressuscité, dit M. Harnack, est le centre; plus encore, la source unique et le principe dominant de sa théologie[1]. » Et M. Holtzmann : « L'Évangile de saint Paul est essentiellement constitué par la gnose de la croix du Fils de Dieu[2]. » Lui-même écrit aux Corinthiens : « Je n'ai rien prétendu savoir parmi vous que Jésus, et Jésus crucifié (I *Cor.* II, 2)... La croix est un scandale pour les Juifs et pour les païens une folie; mais pour les croyants, c'est la vertu même de Dieu,... le mystère de sa sagesse » (*Ibid.* I, 23-24 et II, 7). Un tel aveu suffit à dire l'intérêt que nous avons, au seuil de cette histoire, à rechercher d'abord la doctrine de saint Paul sur ce point capital, dont

1. Harnack, *Dogmengeschichte* (3e édit.), I, p. 89.
2. Holtzmann, *Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie*, II, p. 97.

il a fait lui-même le centre de ses pensées et comme l'essence de son Évangile.

I

L'idée dominante de la théologie rédemptrice de saint Paul, c'est la réconciliation de l'humanité avec Dieu par la croix de Jésus-Christ.

Tous les hommes, Juifs et Gentils, étaient tombés dans le péché : en conséquence, vu la sainteté et la justice divine, ils étaient condamnés à une perte éternelle (*Rom.* II, 2, 12; V, 16, 18). Car le péché nous rendait en toute vérité les ennemis de Dieu (*Rom.* V, 10; XI, 28; *Col.* I, 21) et les objets de sa juste colère (*Rom.* II, 5, 8; *Eph.* II, 3; I *Thess.* I, 10). Mais Dieu avait résolu de nous sauver. Aussi, lorsque fut arrivée la plénitude des temps marqués par sa Providence, il fit connaître au monde le dessein, conçu par sa libre bonté, de tout restaurer dans le Christ (*Eph.* I, 9-10).

L'œuvre de la réconciliation est parfois attribuée par saint Paul, d'une manière globale, à toute la mission terrestre du Sauveur. « Dieu nous a réconciliés avec lui par le Christ..., car Dieu était dans le Christ, réconciliant le monde avec lui-même et ne leur imputant pas leurs offenses » (II *Cor.* V, 18-19. Cf. *Eph.* II, 4-8). Mais l'acte vraiment réconciliateur, c'est la mort de Jésus sur la croix. « Alors que nous étions ennemis, nous avons été réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils » (*Rom.* V, 10. Cf. 11). Saint Paul rappelle aux Éphésiens leur triste état lorsqu'ils étaient encore dans le paganisme. Méprisés par la circoncision, « vous étiez alors étrangers aux promesses comme à la nation israélite, sans espérance et sans Dieu dans le monde. Mais maintenant, grâce au Christ Jésus, vous qui autrefois étiez loin, vous avez été rapprochés par le sang du Christ. Car c'est lui qui a renversé *le mur de séparation qui mettait l'inimitié entre les Juifs et les Gentils, c'est-à-dire la Loi*, qu'il a anéantie dans sa chair. Des deux

προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον) par la foi en son sang, afin de montrer sa justice, parce que, dans sa divine patience, il a laissé impunis les péchés antérieurs; afin, dis-je, de montrer sa justice dans le temps présent, c'est-à-dire qu'il est lui-même juste et justifie celui qui croit en Jésus » (*Rom.* III, 24-27). On a fait de nombreux et longs commentaires sur ces formules plus énergiques que limpides. Il reste acquis aujourd'hui à la majorité des auteurs, tant catholiques que protestants, que par ἱλαστήριον saint Paul entend désigner, non pas, comme le voulait Ritschl, le « propitiatoire » de l'ancienne Loi, mais un sacrifice expiatoire, destiné à rendre Dieu favorable aux pécheurs [1]. Car Dieu, dans l'œuvre du salut, a voulu donner satisfaction à sa justice [2] (προέθετο ἱλαστήριον... εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης). La « justice » dont il est ici question est certainement un acte de Dieu vis-à-vis du péché, que l'Apôtre oppose à la longanimité de Dieu dans le passé. Est-ce à dire qu'il faille y voir, avec le P. Cornely, la justice vindicative, « cette justice rigoureuse qui réserve à tout péché une *punition adéquate* et restaure par là l'ordre violé [3]? » Cette interprétation nous paraît avoir contre elle les mots et la logique du texte. Dans le langage de saint Paul, en effet, le mot de « justice » est pris dans son sens le plus général et désigne la surabondante sainteté de Dieu, qui s'oppose invinciblement au péché et déborde sur nous pour notre justification (εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ. *Ibid.* 26. Cf. 21-22). Et sans doute la justice vindicative y est comprise, comme une partie dans le tout. Mais le texte de saint Paul, loin d'admettre cette signification, au contraire l'exclut. Car la justice rigoureuse exige le châtiment proportionné du coupable; et c'est précisément ce que Dieu n'a pas fait, puisqu'il a choisi un autre moyen de révéler sa justice : savoir, l'expiation par le

1. Cf. Cornely, *In Ep. Rom.* (Paris, 1896), p. 190; Holtzmann, *op. cit.* II, p. 103. Sanday, *The Epistle to the Romans* (5e édit. Edimbourg, 1902), p. 87-88. Cf. p. 91.
2. Mais toujours par libre volonté. M. Holtzmann insinue à tort le contraire, *op. cit.* p. 101.
3. *Op. cit.* p. 196-197. Cf. p. 193.

sang de Jésus-Christ. Dieu manifeste ainsi son aversion pour le péché sans punir le pécheur. « C'est une autre procédure, dit très bien M. Stevens, que celle de la justice rétributive [1]. » S'il est vrai, comme le dit Mgr Simar, que « cette phrase de l'Apôtre est le germe de toutes les spéculations subséquentes sur le dogme de la Rédemption » [2], il importait d'abord de la bien comprendre.

Nous trouvons des vues analogues exprimées ailleurs par l'Apôtre en dehors de toute considération de justice. « Dieu, dit-il, en envoyant son Fils dans une chair qui a toutes les apparences du péché et en vue du péché (*à expier*), a condamné le péché dans la chair » (*Rom.* VIII, 3). Ce qui veut dire que le Fils de Dieu s'est incarné pour offrir son corps en sacrifice pour nos péchés. C'est ainsi qu'on interprète généralement ce texte si obscur de notre Vulgate, qui a donné tant de tourment aux anciens commentateurs [3]. Saint Paul dit encore de même : « Dieu n'a pas épargné son propre Fils, mais il l'a livré pour nous tous » (*Rom.* VIII, 32). Et ailleurs : « Celui qui ne connaissait pas le péché, *il l'a fait péché pour nous*, afin que nous devenions en lui justice de Dieu » (II *Cor.* V, 21). Cette phrase si forte met à la gêne les théologiens rationalistes qui voudraient encore se réclamer de l'Apôtre. Un disciple de Ritschl, M. Ecklin, ne voit là qu' « un jeu de mots, une fugue exécutée par saint Paul [4] ». Quand on admet le réalisme de la Rédemption, on n'éprouve pas le même embarras. Soit qu'on traduise avec de nombreux interprètes depuis saint Augustin jusqu'à Franzelin : Dieu l'a fait péché, c'est-à-dire sacrifice pour le péché ; soit qu'on préfère dire avec les modernes : Dieu l'a traité comme un pécheur, comme la personnification du péché — et cette interprétation nous semble mieux sauvegarder l'antithèse voulue par

1. *The Theology of the New Testament* (Edimbourg, 1901), p. 411. Cf. HOLTZMANN, *op. cit.* p. 101.
2. *Die Theologie des heiligen Paulus* (Fribourg, 2e éd. 1883), p. 119, n. 3.
3. Cf. CORNELY, p. 401 ; SANDAY, p. 193 ; HOLTZMANN, p. 104.
4. Rapporté par GRÉTILLAT, *op. cit.* p. 344-345.

l'Apôtre — dans tous les cas, cette « fugue » reste pour nous dans la tonalité de la doctrine paulinienne.

Ce texte est mis naturellement en parallèle avec le passage bien connu de l'épître aux Galates. « Le Christ nous a rachetés de la malédiction de la Loi, en devenant pour nous malédiction; car il est écrit : Malédiction sur quiconque est pendu au bois » (*Gal.* III, 13). Saint Paul ici s'adresse aux Juifs et il leur rappelle que, pour avoir violé la loi, ils sont soumis à sa malédiction (*Ibid.* 10). Cette malédiction de la Loi est donc un cas spécial et plus aigu de la malédiction que le péché fait peser sur tous les hommes. Voilà pourquoi l'Apôtre prend soin de signaler une délivrance spéciale. La Loi prescrivait (*Deut.* XXI, 21-23) que le corps des suppliciés fût suspendu à la potence, et ce genre de mort était frappé de malédiction. Jésus a pris sur lui cette malédiction extérieure, pour nous arracher à l'autre. C'est ainsi que saint Paul, par un argument *ad hominem*, retourne contre les Juifs cette mort sur la croix, qui faisait leur scandale.

Il est à peine besoin de faire remarquer que cette malédiction ne fut pas réelle, que Jésus resta toujours cette innocente victime « qui n'a pas connu le péché » et que par conséquent, loin d'être jamais l'objet de la colère de Dieu, il n'a pas cessé, surtout sur la croix, d'être prévenu de ses paternelles complaisances (*Eph.* V, 2). La mort ne fut pas pour lui la peine de fautes personnelles, mais le châtiment et l'expiation des nôtres. « C'est à cause de nos péchés qu'il a été livré » (à la mort), écrit saint Paul, par allusion évidente à Isaie, LIII, 4-5 (*Rom.* IV, 25). C'est là ce qu'on se plaît à appeler le côté juridique de la doctrine de saint Paul. M. Sabatier le signale avec raison. « Il y a positivement, dans la théologie de Paul, substitution et échange entre le Christ et les pécheurs qu'il sauve par sa mort. Il souffre et il meurt à leur profit et à leur place [1]. » Mais on aurait tort de s'en tenir exclusivement à ce point de vue. Dans l'œuvre de la Rédemption, l'Apôtre envisage autre chose qu'une

1. *Op. cit.* p. 28. Cf. *l'Apôtre Paul*, p. 324, 357, 400 et suiv.

transposition de peine. Nous avons remarqué qu'il ne parle pas de la justice vindicative et que, pour lui, la mort du Christ n'est pas un simple châtiment, mais une expiation. C'est dire que l'idée de substitution reste secondaire et dépendante. Aussi bien, pour réconcilier Dieu avec l'humanité et pour apaiser sa justice, l'Apôtre demande autre chose et plus que les formalités légales de la substitution : le dévoûment, le sacrifice volontaire de Jésus-Christ, qu'il nous faut maintenant mettre en évidence.

III

Jusqu'ici, en effet, nous n'avons envisagé dans le plan rédempteur que l'œuvre du Père, dont la volonté préside à l'initiative et à l'exécution de notre salut. Mais la volonté du Fils y a sa part aussi par une libre et généreuse acceptation — et c'est ce qui constitue, avec le mérite de son sacrifice, le fondement providentiel de notre Rédemption.

Saint Paul nous avertit que la vie du Christ a été une continuelle abnégation. « Il ne s'est pas complu en lui-même » (*Rom.* xv, 3). « Lui qui était riche s'est fait pauvre pour nous, afin de nous enrichir par sa pauvreté » (II *Cor.* VIII, 9). « Lui qui était dans la forme de Dieu... s'est anéanti en prenant la forme d'un serviteur et devenant semblable aux hommes » (*Philipp.* II, 6-7). La mort surtout est l'acte suprême de son obéissance. Car « il s'est humilié, il s'est soumis jusqu'à la mort — et la mort de la croix » : c'est pourquoi Dieu l'a récompensé en lui donnant une gloire et une puissance incomparables (*Ibid.* 8-12). Ainsi la mort du Sauveur a été sans doute éternellement décrétée par Dieu, mais librement consentie par Jésus.

On comprend dès lors le sens de cette expression, familière à l'Apôtre : Jésus est mort pour nous. Il ne s'agit plus uniquement de la mort passivement subie, mais de la volonté active avec laquelle Jésus l'accepte. « Il est mort pour nous, afin que nous vivions avec lui » (I *Thess.* v, 10). « Il est mort pour tous, afin que ceux qui vivent ne vivent plus

désormais pour eux-mêmes, mais pour celui qui est mort et ressuscité pour eux » (II *Cor.* v, 15). « Alors que nous étions encore faibles, il est mort, au temps marqué, pour des impies. A peine mourrait-on pour un juste ; et pour un homme de bien quelqu'un peut-être consentirait à mourir. Mais Dieu nous prouve son amour parce que, tandis que nous étions encore pécheurs, le Christ est mort pour nous » (*Rom.* v, 6-9). La piété de l'Apôtre ne se contente pas de cette affirmation globale ; il entre lui-même dans les détails. « Jésus a aimé l'Église et il s'est livré pour elle afin de la sanctifier » (*Eph.* v, 25-26). Il s'est livré pour chacun de nos frères ; et c'est ce qui fait, avec le prix de leurs âmes, la gravité formidable du scandale. « N'allez pas par votre aliment causer la perte de celui pour qui le Christ est mort » (*Rom.* XIV, 15. I *Cor.* VIII, 11). Enfin l'Apôtre se l'applique à lui-même. « Jésus est venu dans le monde pour sauver les pécheurs, dont je suis le premier » (I *Tim.* I, 15). « Il m'a aimé et s'est livré pour moi » (*Gal.* II, 20). Et si l'on veut savoir la cause plus profonde de cette mort, saint Paul nous dit expressément que c'est notre péché. C'est pour nos péchés que le Christ est mort, qu'il s'est lui-même généreusement livré (I *Cor.* xv, 3. *Gal.* I, 4).

De tous ces textes ressort la même idée, que la mort du Christ fut un don volontaire en même temps qu'un acte d'amoureuse obéissance. Et c'est ici que nous touchons le fond du mystère : la rébellion d'Adam réparée par la soumission du Fils du Dieu. « De même que *par la désobéissance d'un seul homme* beaucoup ont été rendus pécheurs, *par l'obéissance d'un seul* beaucoup seront justifiés » (*Rom.* v, 19). L'expiation que la justice divine avait décrétée s'accomplit par un acte sublime d'obéissance et d'amour. Si la mort de Jésus a été « pour Dieu un sacrifice d'agréable odeur », c'est parce que « Jésus nous a aimés jusqu'à se livrer lui-même pour nous » (*Eph.* v, 2). Et, en somme, s'il faut lui reconnaître la valeur métaphysique d'un sacrifice, c'est qu'elle en possède d'abord — et dans toute la force du terme — la haute valeur morale.

M. Holtzmann, qui s'ingénie contre l'évidence à réduire

toute la doctrine de saint Paul à un processus juridique, ne trouve pas, naturellement, dans les textes de l'Apôtre la notion de sacrifice volontaire. Cette idée serait « un complément bienfaisant » (*eine wohlthätige Ergänzung*) introduit par l'auteur de l'épître aux Éphésiens, comme plus tard par les écrits de saint Jean et de saint Pierre, dans les lignes rigides du paulinisme primitif [1]. Mais saint Paul dit clairement à deux reprises (*Gal.* I, 4; II, 20) que Jésus s'est livré pour nous; et d'après le principe posé dans l'épître aux Philippiens (II, 8. Cf. *Rom.* V, 19), la mort du Sauveur, chaque fois qu'il en est question, est toujours supposée volontaire. M. Holtzmann ne tient pas compte de ces faits. Ils sont tout simplement la ruine de son système, puisque la prétendue nouveauté de l'épître aux Éphésiens n'est que la continuation d'une idée fondamentale de l'Apôtre. On n'éprouve le besoin de « compléter » la pensée de saint Paul que pour l'avoir au préalable injustement rétrécie.

Si nous avons bien fait comprendre comment, d'après saint Paul, l'œuvre de notre rédemption est accomplie, non pas par une substitution purement pénale, mais par un acte libre de l'amour de Jésus, nous aurons fait justice d'une chicane grammaticale, où la controverse catholique s'est trop longtemps attardée. On a remarqué que, pour traduire la phrase : Jésus est mort pour nous, la préposition employée dans le grec est une fois περί (I *Thess.* V, 10), partout ailleurs ὑπέρ, que le Vulgate traduit l'une et l'autre par « *pro* ». C'est de quoi nos adversaires triomphent, depuis Socin jusqu'à Ritschl. Car, disent-ils, ces prépositions signifient « pour le bien de », « dans l'intérêt de »; la particule de substitution est en grec ἀντί. Dès lors, l'Apôtre ne veut pas dire que le Christ est mort « à notre place », mais pour notre bien et à notre profit : et que devient alors la satisfaction vicaire? Le cas est d'autant plus grave que, tant chez les autres écrivains du Nouveau Testament que chez les Pères, c'est la préposition ὑπέρ qui se trouve partout à peu près exclusivement employée.

1. *Op. cit.* II, p. 105. Cf. p. 113.

Les théologiens s'évertuent là-contre à maintenir le sens traditionnel. Leurs efforts ont été diversement heureux. Et ce n'est pas le P. Perrone, par exemple, qui facilite la solution, lorsque, pour prouver que la préposition *pro* a le sens de substitution, il cite — à côté d'un texte douteux : I *Cor.* I, 13 — d'autres comme LUC XI, 11 ; MATTH. II, 22 ; XVII, 26, où évidemment ce sens est vérifié, mais où aussi bien dans le grec nous trouvons ἀντί[1]. M. Bertrand — car l'orthodoxie protestante se préoccupe aussi de la question — se réclame de quelques textes mieux choisis (II *Cor.* v, 14 ; 20. *Ad Philem.* 13) et tout en reconnaissant que « ὑπὲρ a une signification moins précise, moins étroite », il croit pouvoir conclure qu' « en général, dans le Nouveau Testament, ὑπέρ est synonyme de ἀντί[2] ». Il insiste surtout sur II *Cor.* v, 14 : « *Si unus pro omnibus* (ὑπὲρ πάντων) *mortuus est, ergo omnes mortui sunt* » et il raisonne ainsi : Puisque par la mort d'un seul tous sont morts, c'est qu'il est mort *à leur place :* la logique exige cette conclusion. S'il en était autrement, Paul devrait conclure : Si un seul est mort pour tous (dans l'intérêt de tous), donc tous sont vivants. Cette argumentation assez spécieuse se retrouve chez d'autres auteurs; malheureusement elle repose sur une traduction inexacte. Le texte original, en effet, peut et même doit s'entendre : « Un seul est mort pour tous : c'est donc que tous étaient morts [3] » — idée qui est beaucoup plus dans le sens du contexte et dans l'ordre habituel des pensées de l'Apôtre.

En outre, pour quelques textes qui permettent de prêter à ὑπέρ le sens de substitution — à ceux que cite M. Bertrand on pourrait ajouter *Hebr.* v, 1 — il en est une multitude d'autres qui l'excluent formellement [4]. Et il reste que ce mot a une signification assez complexe, qu'on pourrait assez bien rendre par « *en vue de* ». Notre position n'est pas ruinée pour cela. Billuart remarquait déjà que l'idée de

1. PERRONE, *Praelect. theol. De Incar.* pars II^a, c. VI. Obj. 1^a, ad 3um.
2. *Op. cit.* p. 333.
3. C'est le sens donné déjà par saint JEAN CHRYSOSTOME, II *Cor.* Hom. XI, 1-2. — *P. G.* LXI; col. 474-476.
4. Cf. *Gal.* I, 4. *Hebr.* VII, 27; X, 12. *Rom.* VIII, 31, 34 ; IX, 3; II *Cor.* XII, 10, 15, etc.

substitution se trouve moins dans les mots de l'Apôtre que dans la trame générale de sa pensée [1]. Mais elle y est assez clairement exprimée, nous l'avons dit plus haut, pour que nous n'ayons pas besoin d'épiloguer sur son vocabulaire.

Nous y perdrions d'ailleurs notre temps et notre peine. Car si l'Apôtre n'emploie jamais la préposition ἀντί, il faut bien le reconnaître, c'est qu'il n'a pas voulu l'employer; et sans doute, c'est qu'il ne voulait pas exprimer cette idée. Il n'est pas exact, en effet, de dire simplement et sans restrictions que Jésus-Christ soit mort à notre place. L'idée de substitution, comme le remarque fort bien M. Stevens, demande trop de nuances pour être exprimée dans une aussi brève et brutale formule [2]. Aussi bien dans le Nouveau Testament — et le plus souvent aussi chez les Pères — nous ne trouvons la préposition ἀντί que lorsqu'elle est appelée par le mot de rançon (λύτρον ἀντὶ πολλῶν. Marc x, 45. Matth. xx, 28). Partout ailleurs ὑπέρ est le terme spécifique. De fait, l'on ne saurait en concevoir de plus propre, puisque c'est par excellence la préposition volontaire, si l'on peut ainsi dire, intentionnelle et finale. 'Αντί ne signifierait qu'une équivalence matérielle; ὑπέρ désigne un but, suppose une intention et une direction, implique un acte de volonté. Et voilà comment nous sommes ramenés à la pensée fondamentale de l'Apôtre par la philosophie bien comprise de son lexique. L'objection socinienne, qui pouvait porter contre une certaine conception étroite de la Rédemption, tourne au contraire à notre profit, puisqu'elle nous fait retrouver et souligner, jusque dans le langage, le caractère volontaire du sacrifice de Jésus-Christ. La grammaire et la logique sont ici d'accord. Jésus est mort pour nous, c'est-à-dire en vue de nous et de nos péchés : c'est cet acte d'amour qui nous sauve.

1. « Nos non facere vim in particula *pro* seu ὑπέρ praecise, sed cum adjunctis et circumstantiis. » *De Incarn.* Diss. XIX, art. IV.
2. *Op. cit.* p. 410.

Telle est la puissance de la mort du Christ : elle nous rachète et nous justifie, elle nous rend la grâce de Dieu et l'espérance de la vie éternelle, elle assure à notre corps lui-même le triomphe définitif sur la mort. Saint Paul nous montre la Croix du Calvaire au centre du plan divin. Aux libres communications de Dieu avec sa créature le péché mettait un invincible obstacle : Jésus-Christ l'a enlevé en offrant, par filial acquiescement à la volonté du Père, la généreuse et sanglante expiation de sa mort. Il fallait ce sacrifice de l'innocent pour renouer les rapports surnaturels de Dieu avec l'humanité; mais, dès lors, le pardon est acquis aux coupables et le salut devient une réalité présente, accessible à chacun de nous.

Mais, pour qu'il nous soit approprié, notre coopération est nécessaire; il dépend de nous de rendre subjective la rédemption dont Dieu nous fournit objectivement les moyens.

Le principal moyen de nous appliquer le bienfait de l'expiation, c'est la foi (*Rom.* III, 25. Cf. *Col.* I, 23) — et l'on sait que par « foi » l'Apôtre n'entend pas une vague confiance ou une croyance stérile, mais une vie féconde en œuvres de salut. Car si Jésus est mort pour nous, c'est sans doute pour nous donner la vie (I *Thess.* V, 10); mais aussi pour que nous lui consacrions la nôtre (II *Cor.* V, 15). Saint Paul nous montre dans la mort du Sauveur la source de toutes les vertus. Par un exemple plus puissant que tous les discours, elle nous prêche l'amour de Dieu (*Rom.* V, 8. II *Cor.* V, 14), la confiance en sa bonté (*Rom.* VIII, 32), l'amour conjugal (*Eph.* V, 25), le pardon des injures (*ibid.* IV, 32), l'esprit de sacrifice, surtout, qui nous fera réaliser en nous-mêmes ce qui manque à la passion du Christ (*Col.* I, 24), en un mot, le dévouement de toute notre âme à Dieu et à nos frères (*Gal.* II, 20. *Phil.* II, 4-5). Bien plus, le Christ mort et ressuscité devient aux yeux de saint Paul le type auquel nous devons nous identifier. Le chrétien en effet est « enseveli par le baptême dans la mort du Christ »; mais, continue l'Apôtre avec une de ces métaphores hardies où la pensée fait éclater l'écorce des

mots, une fois « greffé dans la ressemblance de sa mort », il doit aussi ressusciter avec lui et mener une vie nouvelle, affranchie du péché comme le Christ est désormais affranchi de la mort (*Rom.* VI, 3-15). Saint Paul ne cesse pas de rappeler aux fidèles cette transformation, cette résurrection de leurs âmes, qui pour eux est devenue un devoir depuis qu'au baptême ils ont « revêtu Jésus-Christ » (*Gal.* III, 27, *Col.* III, 1-3, *Eph.* IV, 22-24, *Rom.* VII, 6; VIII, 9-13, II *Cor.* V, 17).

Les protestants modernes font volontiers leur profit de cette haute morale; mais ils s'efforcent de la détacher de son fondement dogmatique. Ainsi, M. Holtzmann veut bien reconnaître que cette conception subjective du salut n'est pas contraire à la théorie de l'Apôtre sur la rédemption objective et juridique; mais il affirme qu'elle en est indépendante (*nicht über und nicht untergeordnet*). Ici encore « la mystique de l'Apôtre viendrait compléter à propos sa dialectique juridique[1] ». La pensée de saint Paul n'a nullement besoin d'être « complétée », si elle est bien comprise. Elle présente une trame continue, et sa mystique découle de sa dialectique. Car si le croyant peut et doit mener une vie nouvelle, c'est parce que ses péchés lui sont remis; et ils ne le sont que par le baptême, qui nous applique les effets de la mort de Jésus en en reproduisant le symbolisme. On ne comprend pas comment la résurrection du Christ est le type de la nôtre, si l'on n'admet pas au préalable que sa mort en est la cause.

« Les deux théories, juridique et morale, de l'expiation sont complémentaires; Paul passe de l'une à l'autre sans y voir de contradiction[2]. » La raison en est que, si la mort de Jésus réalise les conditions objectives de salut fixées par Dieu — et précisément pour les réaliser — elle est un acte moral et devient, par suite, une source de vie morale. L'objectivité de la Rédemption est la condition de son efficacité subjective; c'est pourquoi nul plus

1. HOLTZMANN, *Op. cit.* II, p. 116-120.
2. G. FINDLAY, dans *Dictionary of the Bible* de HASTINGS, art. *Paul the Apostle*, III, p. 724.

que saint Paul n'a insisté sur le réalisme de la Croix.

On a pu voir par cet aperçu toute la richesse et la complexité de la doctrine de saint Paul. Il ne se contente pas, suivant la donnée fondamentale de la foi chrétienne, de rattacher notre salut à la croix : il s'efforce d'en expliquer la surnaturelle efficacité et pour cela il introduit successivement les idées de rançon, de sacrifice, de réconciliation, d'expiation substitutive. Certes, l'Apôtre se complaît dans ces divers aspects de la substitution pénale ; mais on ne saurait trop dire qu'il ne s'y arrête pas et qu'il s'élève à l'idée d'obéissance réparatrice. Avec le côté juridique, il connaît aussi le côté hautement moral de la Rédemption — et peut-être dans son esprit est-ce le dernier point de vue qui domine. Car, si Jésus-Christ s'est mis par une substitution volontaire à la place des coupables, ce n'est pas seulement pour acquitter notre peine, c'est surtout pour réparer notre rébellion par son obéissance, rétablissant ainsi dans l'ordre, aux yeux de Dieu, l'humanité dont il est le chef. C'est toujours le mystère, mais où l'Apôtre nous fait trouver l'amour et deviner la sagesse.

En somme, on ne saurait dire de saint Paul qu'il a sur la Rédemption une théorie proprement dite, bien qu'il ait, en passant, ébauché les principales formes de doctrine qui devaient servir plus tard à exprimer le réalisme rédempteur. Mais il a fait mieux, puisque, au lieu de formules scientifiques, il a jeté des idées, sous cette forme simple et forte qui les rend vivantes et fécondes comme la réalité même qu'elles expriment. Aussi bien c'est aux principes de saint Paul, comme à une source intarissable, que la piété et la théologie des siècles chrétiens ne cesseront de venir s'alimenter.

CHAPITRE V

LA FOI DE LA PRIMITIVE ÉGLISE. — ÉPITRE AUX HÉBREUX, SAINT PIERRE, SAINT JEAN

En dehors des Épîtres de saint Paul, les écrits apostoliques sont peu nombreux et généralement consacrés à des exhortations morales plutôt qu'à des exposés dogmatiques. Dès lors, sur les sentiments des premiers chrétiens touchant le mystère de la Rédemption, nous n'y trouvons qu'un nombre assez restreint de textes isolés et qu'il serait difficile d'ériger en corps de doctrine, si nous n'avions déjà la forte charpente doctrinale dessinée par l'Apôtre. Toutefois, il faut faire une exception pour l'Épître aux Hébreux, qui traite *ex professo* la question du sacerdoce de Jésus-Christ et de son sacrifice. De ce chef, elle a pour nous une importance spéciale, qui lui mérite une place à part et nous impose le devoir de rechercher et de préciser tout d'abord la nuance particulière de sa doctrine[1].

I

Le but de l'Épître aux Hébreux est d'établir la supériorité de la nouvelle alliance sur l'ancienne. Celle-ci avait bien été instituée par Dieu : l'auteur parle à des Juifs pénétrés de cette croyance ; mais il leur rappelle qu' « elle n'était pas l'état définitif de perfection ; elle était seulement l'introduction d'une espérance meilleure, qui devait nous

1. En traitant de l'Épître aux Hébreux en dehors de saint Paul, on n'a pas l'intention de préjuger la question de son authenticité, mais simplement de se conformer à l'attitude de la science catholique actuelle.

rapprocher de Dieu » (VII, 19). En proclamant par la voix des Prophètes une nouvelle alliance, où chacun porterait la loi écrite dans son cœur et recevrait le pardon de ses péchés, Dieu proclamait déjà virtuellement l'abolition de l'ancienne (VIII, 7-13). Aujourd'hui cette abolition est un fait accompli : l'ancienne Loi est rejetée pour son impuissance et son inutilité (VII, 18), et la nouvelle, établie par Jésus-Christ (VIII, 6). La supériorité de la nouvelle alliance vient surtout de la perfection de son sacerdoce, et celle-ci apparaît dans la grandeur de son prêtre et l'efficacité de son sacrifice.

Jésus-Christ est prêtre : la première partie de l'Épître est consacrée à démontrer et à décrire son sacerdoce. « Tout prêtre est pris parmi les hommes et établi pour eux dans le service de Dieu, afin d'offrir des dons et des sacrifices pour les péchés. Il est homme, afin de pouvoir compatir à nos ignorances et à nos erreurs, parce qu'il est lui-même revêtu d'infirmité et qu'il doit, à cause de cela, offrir des sacrifices pour ses propres péchés comme pour ceux du peuple » (V, 1-4). Jésus-Christ a rempli cette condition. Lui qui est un reflet de la gloire du Père et l'image de sa personne (I, 3), lui qui est infiniment supérieur aux anges par sa dignité de Fils (*Ibid.* 4-14), il s'est abaissé jusqu'à nous par son Incarnation. Il s'est mis au-dessous des anges, afin de mourir pour tous (II, 9). Comme ses enfants, il a voulu participer à la chair et au sang (*Ibid.* 14), se rendre semblable à nous en toutes choses, afin d'être un grand prêtre miséricordieux et fidèle auprès de Dieu, pour faire l'expiation des péchés du peuple (*Ibid.* 17-18. Cf. IV, 14). Le prêtre doit donc être homme, mais choisi par Dieu. Jésus-Christ aussi a attendu la vocation du Père (V, 4-7).

Voilà pourquoi il est un prêtre agréable à Dieu et pitoyable aux hommes, capable de nous inspirer toute confiance par sa bonté (IV, 16) et par la puissance de son intercession. « Car, lui qui était le Fils, il a voulu, dans sa passion, se former à l'obéissance : aussi est-il, pour tous ceux qui lui obéissent, la cause du salut éternel » (V, 8-9).

Non seulement Jésus-Christ est prêtre; mais il est infiniment supérieur aux autres. Il le doit sans doute à l'excellence de sa personne, qui le met au-dessus de Moïse et des anges (III, 3-7; I, 13-14; II, 5-9); mais aussi à la qualité de son sacerdoce. Il est prêtre selon l'ordre de Melchisédec (V, 10; VI, 20). Ce vieux et énigmatique patriarche, qui nous apparaît « sans père, sans mère, sans généalogie », est la parfaite figure du sacerdoce éternel du Fils de Dieu (VII, 3). Car Melchisédec, en prélevant la dîme sur Abraham, attestait sa supériorité sur le sacerdoce lévitique (VII, 4-11) : à plus forte raison en est-il de même de Jésus-Christ, qui ne doit pas son sacerdoce à une descendance charnelle, mais à la puissance d'une vie impérissable (VII, 11-18). A la différence des prêtres de l'ancienne Loi, Jésus-Christ est un prêtre immortel « toujours vivant afin d'intercéder pour nous » (VII, 23-26); il est un prêtre saint, « qui n'a pas besoin, comme les autres, d'offrir des victimes pour ses péchés, avant de songer à ceux du peuple ». En un mot, « la Loi n'établit pour prêtres que des hommes remplis d'infirmités; depuis, Dieu nous donne le Fils éternel et parfait » (*Ibid.* 26-28).

L'excellence de la nouvelle alliance éclate surtout dans le sacrifice du Souverain Prêtre, dont l'auteur décrit avec insistance l'efficacité, mais dans un désordre qui ne laisse pas de dérouter notre logique occidentale.

L'ancienne alliance avait été conclue dans le sang des victimes, que Moïse répandit sur le peuple, sur le tabernacle et sur les ustensiles du culte. D'ailleurs « presque tout, d'après la Loi, est purifié par le sang, et sans effusion de sang il n'y a pas de rémission » (IX, 16-22). Jésus a conclu la nouvelle alliance par son propre sang. L'ancienne Loi avait des ordonnances de culte et un sanctuaire terrestre (IX, 1). Mais tandis que dans le premier Tabernacle les prêtres pénétraient tous les jours, dans le Saint des Saints le grand prêtre seul entrait une fois par an, portant dans ses mains le sang des victimes offertes pour ses péchés et pour ceux du peuple. Preuve évidente que la religion parfaite n'avait pas encore apparu, que la voie du véritable

Saint des Saints n'était pas encore ouverte (IX, 2-9). Jésus-Christ nous l'a frayée en entrant pour jamais dans le tabernacle incréé du ciel (*Ibid.* 11), où il apparaît sans cesse pour nous devant la face de Dieu (*Ibid.* 24. Cf. VIII, 2). Le grand prêtre juif offrait le sang de victimes imparfaites, incapables de purifier la conscience (IX, 9) et qui ne produisaient qu'une sainteté extérieure (*Ibid.* 13) : ce n'est pas avec le sang des boucs et des génisses, c'est avec son propre sang que Jésus-Christ est entré dans l'éternel sanctuaire (*Ibid.* 12). « Il s'est offert lui-même à Dieu en victime immaculée, et son sang purifie nos âmes de leurs péchés. Il est donc le médiateur de la nouvelle alliance, afin d'obtenir par sa mort le rachat des prévarications de la première et d'obtenir aux élus l'éternel héritage » (*Ibid.* 14-15).

Le grand prêtre devait tous les ans renouveler son offrande (*Ibid.* 25) : Jésus-Christ ne s'est offert qu'une fois, et cette seule oblation suffit pour détruire le péché (*Ibid.* 26 et 28. Cf. VII, 27). L'impuissance de la Loi se manifeste surtout par ce fait que les sacrifices sont sans cesse renouvelés, sans pouvoir jamais sanctifier ceux qui les offrent : ils ravivent la mémoire du péché plutôt qu'ils n'en obtiennent le pardon (X, 1-4. Cf. 11). La raison en est « qu'il est impossible que le sang des boucs et des taureaux enlève les péchés » (*Ibid.* 4). C'est pourquoi Jésus-Christ, voyant que ces holocaustes matériels n'étaient plus agréables à Dieu, et obéissant à la volonté de son Père, s'est offert lui-même pour les remplacer. « Grâce à cette volonté généreuse, nous sommes sanctifiés par l'offrande que Jésus-Christ a faite de son corps une fois pour toutes » (*Ibid.* 10). Après cet unique sacrifice, Jésus s'est assis pour jamais à la droite de Dieu ; car notre salut est définitivement accompli (*Ibid.* 12-14. Cf. 18). Ainsi la rémission des péchés, la sanctification intérieure de l'âme, vainement promise par l'ancienne Loi, nous est effectivement donnée par le sacrifice de Jésus-Christ. — Pour en compléter les bienfaits, rappelons ce que l'auteur a dit au commencement que « Jésus, par sa mort, a détruit l'empire du démon et délivré par là ceux que la crainte de la mort retenait dans la servi-

tude » (II, 14-15). Maintenant notre rédemption est accomplie pour l'éternité (IX, 12); nos péchés sont effacés et nous retrouvons l'accès familier auprès de Dieu. L'auteur n'a plus qu'à tirer les conclusions morales : confiance en Dieu (X, 19-21. Cf. IV, 14-16), fuite du péché (X, 26-30. Cf. VI, 4-10), pratique de la foi et des bonnes œuvres (X, 22-25. Cf. VI, 1; 11-12), patience et mortification, à l'exemple des saints et du Sauveur lui-même (X, 35-36; XII, 1-4).

Telles sont les principales idées de l'Épître aux Hébreux. On a tout dit sur la mystérieuse correspondance que l'auteur établit entre l'ancienne Loi et la nouvelle, entre le sacrifice lévitique et celui de la Croix, entre l'ombre et la réalité — mystique symbolisme qui suggère à la plupart des critiques que notre épître avait des destinataires juifs et un auteur alexandrin, probablement autre que saint Paul. « Celui-ci, dit très bien M. Holtzmann, se tient au centre de l'idée de sacrifice, tandis que l'auteur aux Hébreux s'écarte vers la périphérie et en étend le symbolisme à des considérations de plus en plus accidentelles[1]. » Mais l'idée substantielle reste la même : savoir, la réalité du sacrifice de la Croix et de ses effets. On voit par là ce qu'il faut penser des affirmations suivantes de M. Sabatier. « Ce qu'il y a de plus nouveau dans la conception de notre épître et de plus décisif pour l'avenir de la doctrine, c'est le fait que *la propitiation pour le péché est transportée de la terre dans le ciel*... Ainsi la mort du Christ sort de l'histoire et prend le caractère d'un acte métaphysique... Au lieu d'un drame humain accompli au plein milieu de l'histoire humaine et dans la conscience de chaque croyant pour renouveler par cette crise morale et l'individu et l'humanité, nous avons une fonction sacerdotale, *un acte transcendant de purification rituelle, accompli hors de l'humanité*, sans lien organique ni avec son état moral ni avec l'évolution de ses destinées[2]. » Il est intéressant de noter l'appréciation radicalement contraire de M. Holtzmann : « L'expiation n'apparaît pas ici comme un acte accompli

1. *N. T. Theologie, II*, p. 105.
2. SABATIER, *Op. cit.* p. 36-37.

entre Dieu et le Christ en dehors du pécheur, mais comme la communication d'une force efficace de sanctification[1]. » L'un et l'autre ont tort de négliger le sacrifice terrestre et historique de Jésus-Christ, dont ils énervent le réalisme au profit de leurs systèmes, mais aux dépens du vrai sens de l'Épître. Car si Jésus-Christ continue à exercer dans le ciel, où il est entré par son propre sang, sa fonction sacerdotale, où l'on peut voir, comme M. Sabatier, avec un peu de bonne volonté, « *une sorte de messe idéale et divine* » ; si d'un autre côté, il produit une vertu sanctifiante dans les âmes, c'est parce que, une fois pour toutes, il s'est offert lui-même en sacrifice sur la Croix. M. Sabatier « conçoit très bien comment tout cela diffère de la théorie de saint Paul ». Il s'étonne seulement « qu'il ait fallu si longtemps à l'exégèse pour distinguer deux conceptions si radicalement différentes ». On s'étonnera peut-être davantage et de l'étonnement de M. Sabatier et de ses découvertes. Car, pour l'auteur de l'Épître aux Hébreux comme pour saint Paul, le salut consiste dans la rémission des péchés, et celle-ci n'est obtenue que par la mort de Jésus-Christ. Notre épître insiste sur le côté volontaire, spontané même, de cette mort et ne développe pas — au moins directement — comme le faisait saint Paul, le point de vue juridique d'expiation. Mais on aurait tort de voir là une différence essentielle[2], puisque l'Apôtre ne s'arrête pas, nous l'avons vu, à l'idée étroite de substitution pénale, mais la complète et l'explique, lui aussi, par l'idée d'oblation volontaire.

La vraie nouveauté de l'Épître aux Hébreux consiste, pour le fond, en ce qu'elle fait converger toute l'œuvre rédemptrice vers la purification de l'âme, vers la sanctification individuelle, tandis que saint Paul envisage plutôt la réconciliation générale de l'humanité avec Dieu. Pour la forme, elle s'attache de préférence au symbolisme du rituel lévitique, à peine insinué par l'Apôtre ; et peut-être peut-on dire — certaines subtilités allégoriques mises à part — que

1. *N. T. Théologie*, II, p. 304.
2. Cf. Jacquier, *Histoire des livres du N. T.* I, p. 474 (Paris, 3e éd. 1904).

notre épître a ouvert la voie à l'apologétique traditionnelle sur la valeur religieuse et la signification prophétique des sacrifices. Ainsi le cadre est différent ; des idées, secondaires dans saint Paul, passent ici au premier plan ; mais la conception fondamentale est la même, puisqu'elle implique chez les deux auteurs le rôle unique, nécessaire et décisif de la mort du Sauveur dans l'économie du salut. La haute théologie de l'Apôtre reçoit dans l'Épître aux Hébreux un éloquent commentaire, développé et amplifié, à l'adresse des Juifs, sous le point de vue quelque peu restreint du symbolisme lévitique. Le dogme de la Rédemption y est traduit en vue d'un auditoire spécial et dans le langage que celui-ci peut comprendre : nous avons dans l'Épître aux Hébreux un écho et un type de la prédication chrétienne primitive et, si l'on veut, la première des « Passions ».

II

Après la grande synthèse de l'Épître aux Hébreux, nous allons relever les détails que nous fournissent les écrits de saint Jean et de saint Pierre — et, sans doute, sans prêter quand même à ces Apôtres un système qu'ils n'ont pas exprimé, mais sans négliger aussi les éléments qui sont épars dans quelques textes de leurs épîtres.

D'après saint Pierre, le sang de Jésus nous purifie et les fidèles sont bienheureux, que Dieu prédestine à jouir des fruits de cette aspersion salutaire (I *Pet.* I, 1-2). Il est aussi notre rançon. « Vous avez été rachetés des vaines observances de la tradition de vos pères, et non pas avec des matières corruptibles comme l'or ou l'argent ; mais par le sang précieux du Christ, qui est l'agneau immaculé » (I *Pet.* I, 18-19). Ailleurs il nous dit que Jésus est le maître qui nous a rachetés (II *Pet.* II, 1). Et ce rachat, c'est évidemment l'affranchissement du péché dont nous étions esclaves : car « chacun est esclave de ce qui l'a vaincu » (*Ibid.* 19).

La mort de Jésus-Christ est aussi l'expiation de nos pé-

chés. « C'est pour nous qu'il est mort. » Et sans doute cette mort est un exemple que nous devons imiter : saint Pierre dit cela pour inspirer aux fidèles la patience, surtout dans les épreuves imméritées; mais il ne s'en tient pas là et il continue, en appliquant à Jésus-Christ les paroles d'Isaie sur le serviteur de Dieu : « Il n'avait pas commis de péché et l'on n'a pas trouvé de mensonge en sa bouche. Maudit, il ne maudissait pas; frappé, il ne menaçait pas; mais il s'abandonnait à celui qui juge justement[1]. *Il a porté lui-même nos péchés dans son corps sur la croix*, afin que nous mourions au péché pour vivre dans la justice : ce sont ses douleurs qui nous ont guéris » (I *Pet.* II, 21-25). De ce texte M. Beyschlag ne veut retenir que la première partie, qu'il considère comme essentielle, de manière à réduire l'œuvre du Christ « à l'impression morale » causée par ses souffrances et par sa mort[2]. Saint Pierre dit, sans doute, que le Christ nous a laissé par sa mort l'exemple du sacrifice; mais il dit aussi qu'il a porté nos péchés dans son corps sur la Croix. Il faut évidemment faire violence au sens littéral du texte pour énerver le réalisme de cette expression. Avec bien plus de raison, Ritschl trouvait cette conception « bien mécanique[3] »; mais, en faisant abstraction de ce qu'il y a de matériel — et, si l'on veut, de « mécanique » — dans la métaphore, l'idée reste : à savoir que Jésus a souffert sur la Croix, pour nous en guérir, la peine de nos péchés. C'est la substitution pénale que nous avons trouvée dans saint Paul, mais sans la forme juridique qui lui est donnée par l'Apôtre. La même idée revient plus loin, parfaitement épurée de toute image trop grossière, et saint Pierre insinue même l'idée de réconciliation : « Le Christ est mort une fois pour les péchés, *lui juste pour nous pécheurs, afin de nous amener à Dieu*; parce que, s'il est mort dans la chair, son esprit est toujours vivant » (I *Pet.* III, 18).

1. Παρεδίδου δὲ τῷ κρίνοντι δικαίως. La Vulgate traduit à tort : « *Tradebat iudicanti se iniuste.* »
2. *N. T. Theologie*, I, p. 396, cité par Stevens, *op. cit.* p. 302, note 1.
3. E. Bertrand, *op. cit.* p. 109 et 355.

Pour saint Pierre donc, la mort de Jésus est la cause efficace de notre salut; et cela, parce qu'elle est une expiation de nos péchés. Ce qu'il y a de nouveau, c'est l'application que l'Apôtre fait du chapitre LIII d'Isaie, qui apparaît ainsi comme une des sources de la théologie primitive de la Rédemption.

Dans les écrits de saint Jean, nous trouvons l'idée du rachat par la mort de Jésus-Christ. Les élus chantent à l'agneau ce cantique : « Vous avez été mis à mort et vous nous avez rachetés par votre sang parmi tous les peuples » (*Apoc.* v, 9. Cf. XIV, 3-4). L'image même d'agneau, si familière à l'Apocalypse — et quelle qu'en soit d'ailleurs l'origine — est comme un résumé de la Rédemption, puisque « l'Agneau est le symbole de l'amour obéissant et sacrifié [1] ». Le sang de Jésus a une vertu plus intime : il nous purifie de nos péchés (I *Ioan.* I, 7). Nous lisons encore dans l'Apocalypse : « Il nous a aimé s et délivrés de nos péchés dans son sang » (I, 5); et c'est dans le sang de l'Agneau que les élus, comme dans un bain salutaire, ont lavé leurs robes (*Ibid.* VII, 14. Cf. XXII, 14).

En effet, la mission du Sauveur dans le monde est de détruire le péché. C'est saint Jean qui a retenu la parole de Jean-Baptiste : « Voici l'Agneau de Dieu qui enlève le péché du monde » (IOAN. I, 29. Cf. 36). Il emploie lui-même des expressions analogues : « Jésus-Christ est venu pour enlever nos péchés » (I *Ioan.* III, 5), pour détruire les œuvres du démon (*Ibid.* 8). « Le Sauveur a donné sa vie pour nous, ce qui nous oblige en retour à donner notre vie pour nos frères » (*Ibid.* 16). Dans son Évangile, saint Jean rapporte la prophétie involontaire de Caïphe : « Il est bon qu'un seul homme meure pour le peuple et que toute la nation ne périsse pas. » Le grand prêtre avait parlé sous l'inspiration divine, sans s'en douter; car, ajoute l'Évangéliste, « Jésus devait mourir pour la nation, et non pas pour la nation seulement, mais pour réunir en un seul corps les enfants de Dieu dispersés » (IOAN. XI, 50-53. Cf. XVIII, 14).

1. STEVENS, *op. cit.* p. 536.

Dans son Épître, Jean revient sur cette idée, mais il explique davantage le sens de cette mort. « Dieu est amour; et cet amour nous apparaît par le fait qu'il a envoyé son Fils unique dans le monde, afin que nous ayons la vie par lui. Ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, mais Dieu qui nous a aimés et a envoyé son Fils *pour être la victime expiatoire de nos péchés* » (ἱλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν I *Ioan.* IV, 8-11). Plus haut l'Apôtre avait dit : « Il est lui-même la victime expiatoire (ἱλασμός) pour nos péchés, et non pas pour les nôtres seulement, mais pour ceux du monde entier » (*Ibid.* II, 2)[1]. — Pour saint Jean aussi, le salut du monde est dû à la mort de Jésus-Christ, et l'Apôtre, réunissant pour ainsi dire les données de saint Paul et de l'Épître aux Hébreux, représente cette mort à la fois comme un sacrifice expiatoire et purificateur.

III

Ainsi donc, sur la mort rédemptrice du Christ, nous avons relevé chez les écrivains apostoliques du Nouveau Testament les mêmes idées que dans saint Paul, et souvent avec des expressions analogues. Chez tous, la mort du Christ est mise avec le pardon des péchés dans un rapport essentiel; chez tous, elle est présentée comme la rançon qui nous délivre, le sacrifice expiatoire qui nous sanctifie et nous rapproche de Dieu. Aussi bien — et précisément en vertu de ces ressemblances — on a prétendu que ces idées seraient d'importation paulinienne. Saint Paul le premier, avec son esprit paradoxal et sa foi intrépide, aurait opposé aux répugnances scandalisées des Juifs la gnose de la croix et révélé aux fidèles le sens de ce mystère. C'est par lui que ces idées seraient passées dans les écrits de saint Jean et de saint Pierre et par là seraient devenues la doctrine de

1. En comparant les deux textes de l'Évangile et de l'Épître, on remarquera le parallélisme des expressions différentes qui servent à exprimer une même idée. D'où il résulte que « mort volontaire et salutaire » a toujours été synonyme de « mort expiatoire ».

l'Église. M. Loisy s'est fait récemment l'interprète de cette opinion. « La première communauté, dit-il, n'ignorait pas que le Christ est mort sur la croix... Mais cette mort et cette résurrection pouvaient donner lieu à des considérations différentes, qu'il ne faut pas attribuer indistinctement aux premiers croyants, ou à Jésus lui-même, et à l'Apôtre des gentils. Le passage de l'Épître aux Corinthiens (I *Cor.* xv, 3) ne garantit aucunement que l'idée de la mort expiatrice ait existé, dès l'origine, *avec la netteté que lui donne l'enseignement de Paul*[1]. » Cette dernière restriction pourrait à la rigueur tout sauver, mais bientôt elle disparaît. « Les premiers croyants, continue M. Loisy, corrigeaient le fait brutal de la mort par la gloire de la résurrection. *Paul découvre* à la mort un sens et une efficacité qui peuvent compter indépendamment de la résurrection, tout en lui étant coordonnés[2]. »

S'il ne s'agissait que d'une infiltration de la forme d'idées et du vocabulaire de saint Paul, nous l'accorderions sans peine. Non seulement l'auteur de l'Épître aux Hébreux, mais saint Pierre et saint Jean, qui ont connu les écrits de l'Apôtre, purent plus ou moins s'en inspirer : on pourrait accepter sur ce point — et quoique la preuve ne soit pas définitive — les conclusions de M. Holtzmann[3]. Mais si l'on veut faire de saint Paul le créateur de la doctrine elle-même, l'histoire proteste. « A considérer les choses à un point de vue purement humain, dit Mgr Mignot[4], est-il possible d'admettre que les idées religieuses de saint Paul (et de saint Jean), malgré une couleur très spéciale due à leur temps et à leur éducation personnelle, ne sont pas un reflet de la pensée générale, l'écho vivant de la tradition apostolique? Comment les idées de saint Paul auraient-elles pu devenir celles de l'Église, quand on sait que l'influence de l'Apôtre fut beaucoup moins considé-

1. *L'Évangile et l'Église*, 2e édit. p. 112-113.
2. *Ibid.* p. 117. Cf. *Autour d'un petit livre*, p. 122.
3. *Op. cit.* pour l'Épître aux Hébreux, II, p. 286; pour saint Pierre, II, p. 312-315; pour saint Jean, II, p. 477 ss.
4. *Tradition et Critique*, dans *le Correspondant*, 10 janv. 1904, p. 25.

rable qu'on ne se l'imagine... et que son action subit une éclipse qui dura assez longtemps après sa mort? » Donc, et quand nous n'aurions pas d'autres indices, si nous trouvons la doctrine de la Rédemption par la croix dans saint Paul et dans les autres Apôtres, c'est que tous la tiennent de la tradition primitive.

Il est vrai que, dans les discours des Actes, la rémission des péchés est rattachée à la mission générale du Messie sans allusion spéciale à sa mort. « Dieu l'a exalté comme prince et Sauveur, pour donner à Israël la pénitence et la rémission des péchés » (v, 31). C'est l'idée de saint Pierre dans tous ses discours (ii, 38; iii, 19. Cf. 26; iv, 12; x, 43), et il faut remarquer que saint Paul, quoiqu'on sente percer déjà ses grandes vues sur la justification, s'exprime de même : « C'est par lui que le pardon des péchés vous est annoncé, et de toutes les choses dont vous ne pouviez être justifiés par la loi de Moïse, quiconque croit en Jésus en est justifié » (xiii, 38-39. Cf. xxvi, 18 et 20). Expressions assurément inadéquates — ou du moins incomplètes — du mystère de la Rédemption; mais aussi n'est-ce pas un contresens d'aller chercher dans ces lambeaux de sermons une théologie, que dans la suite on pourrait avec raison trouver rudimentaire? Il importait à ce moment-là de présenter aux âmes le salut réalisé et le pardon des péchés rendu possible par Jésus-Christ, beaucoup plus que d'en définir scientifiquement les conditions. Sous l'inspiration du Saint-Esprit, les Apôtres ont été tout simplement de bons prédicateurs : ils n'avaient pas à être des théologiens.

D'un autre côté, la mort de Jésus, déjà dans les Actes, est autre chose qu'un fait ordinaire. Non seulement les Apôtres la considèrent comme un attentat commis par les Juifs; mais ils y voient « un dessein arrêté de la Providence » (ii, 23; iv, 28), un événement prédit par les Prophètes (iii, 18; xiii, 27; xxvi, 23) et, par suite, une étape nécessaire de la carrière messianique. Ce sont les Prophéties de l'Ancien Testament, interprétées avec une foi nouvelle, qui ont levé pour les premiers chrétiens le

scandale de la croix; et, parmi toutes, on distingua de bonne heure le ch. LIII d'Isaie (VIII, 33-36), d'où fut naturellement tirée la conclusion que Jésus est mort pour nos péchés. C'est la croyance que, bien loin de l'avoir inventée, saint Paul déclare avoir reçue (παρέλαβον ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν. I *Cor.* XV, 3).

Aussi, aux yeux des historiens les plus indépendants, il est acquis comme un fait incontestable que l'Apôtre a puisé sa doctrine de la Rédemption dans la tradition des premiers fidèles[1] — et ceux-ci la tenaient à leur tour de l'enseignement de Jésus.

1. Contre EVERETT et BEYSCHLAG, ita STEVENS, *op. cit.* p. 270-271; HOLTZMANN, *op. cit.* I, p. 366-367, qui se réclame aussi de WEIZSAECKER et de Joh. WEISS. M. HARNACK est particulièrement catégorique. « *C'est un fait historique des plus certains,* dit-il, que ce n'est pas Paul qui aurait ainsi le premier fait glisser au premier plan la signification de la mort et de la résurrection du Christ; mais au contraire qu'il était, en enseignant cette doctrine, tout à fait sur le terrain de la communauté primitive. Sans doute il en a fait l'objet de spéculations particulières, jusqu'à fondre, pour ainsi dire, tout l'Évangile dans ces deux faits; mais déjà, pour le groupe des disciples personnels de Jésus et pour la première communauté, ces idées étaient fondamentales. » *Das Wesen des Christentums* (1900), p. 97. Il exprime ailleurs le même sentiment. Cf. *Dogmengeschichte* (1894), I, p. 80 et *Die Mission und Ausbreitung des Christentums...* (1902), p. 64, note 4.

CHAPITRE VI

LES DONNÉES DE L'ÉVANGILE

Une idée générale domine l'Évangile, qui se traduit dans son nom même, c'est qu'il est la « bonne nouvelle » — comme l'œuvre de Jésus-Christ se résume pour nous dans un mot, qui est son nom propre : le mot de *Sauveur*. S'il n'est pas de nom plus cher à la piété chrétienne, c'est qu'il n'en est pas aussi qui exprime mieux la mission que Jésus est venu remplir sur la terre. Il y a plus dans ce rapprochement qu'une analogie purement verbale ; il y a une signification profonde et, comme il nous sera facile de le constater, la philosophie du langage est ici encore celle de la réalité même.

I

Jésus n'a fait nulle part une thèse sur le péché ; mais il ressort de ses paroles que l'humanité se perdait et qu'il l'est venu sauver. Le berger laisse au bercail ses quatre-vingt-dix-neuf brebis fidèles pour courir après la brebis perdue (MATH. XVIII, 12-13. LUC XV, 1-8) : c'est lui-même que Jésus-Christ dépeint sous cette parabole transparente. Lui aussi est venu chercher de loin l'humanité qui périssait, et la sauver (LUC XIX, 10)[1]. Contre la haine des Pharisiens, qui lui reprochent de fréquenter les pécheurs, il n'a jamais d'autre excuse : « Ce sont les malades qui ont

1. Saint Jean rapporte des paroles semblables : « Dieu n'a pas envoyé son Fils pour juger le monde ; mais pour le sauver », III, 17. Cf. XII, 47. MATH. XVIII, 11 et LUC IX, 56.

besoin du médecin, et non pas ceux qui se portent bien. » Et comme si cette métaphore pouvait offrir quelque difficulté, Jésus s'explique aussitôt : « Je ne suis pas venu appeler les justes, mais les pécheurs » (MARC II, 17. MATH. IX, 12-13. LUC V, 31-32).

En effet, cette maladie qui conduit l'humanité à sa perte, c'est le péché. Il régnait sur tous les hommes, quoique tous ne sentissent pas également son poids. Les âmes justes en étaient particulièrement accablées : elles ne se contentaient plus des expiations légales, et depuis longtemps la voix des Prophètes les avait habituées à chercher dans l'avenir, dans l'alliance nouvelle que Dieu devait contracter avec son peuple, la parfaite rémission de leurs fautes (ISAIE XXXIII, 24. JÉRÉMIE XXXI, 33-34). Par suite, si les idées d'un messianisme terrestre régnaient dans la majorité du peuple, les âmes d'élite s'élevaient déjà jusqu'à l'idée d'un règne de Dieu purement moral et la délivrance qu'elles attendaient était avant tout la délivrance de leur âme. « Une partie de peuple, on n'en saurait douter, comprenait que le royaume de Dieu suppose une restauration morale correspondante et qu'il ne peut arriver qu'à un peuple juste. Les uns cherchaient cette justice dans l'observation ponctuelle de la Loi. D'autres, se connaissant mieux eux-mêmes, commençaient à sentir que cette justice si vivement désirée ne pouvait venir que de la main de Dieu ; et que, pour être délivrés du poids du péché, dont l'intime sentiment commençait à angoisser leur âme, on a besoin d'un secours de Dieu et de sa grâce miséricordieuse [1]. »

Saint Luc nous fournit dans la personne du vieillard Siméon et d'Anne la prophétesse le type de ces âmes qui attendaient la « consolation », la « rédemption » d'Israël (LUC II, 25 ; 38). De cette rédemption Zacharie, dans la naissance de son Fils, saluait déjà l'aurore. « Béni soit le Seigneur, le Dieu d'Israël, parce qu'il a regardé et racheté son peuple » (LUC I, 68-69). Sans doute, ce salut consiste à délivrer Israël de la main de ses ennemis (*ibid.* 71 et 74).

1. A. HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, p. 86.

Mais à ce caractère politique mal défini s'ajoute un caractère spirituel qui l'est davantage : « Délivrés de nos ennemis, sans crainte nous le servirons dans la sainteté et la justice tous les jours de notre vie. Et toi, petit enfant, tu seras appelé prophète du Très-Haut. Car tu marcheras devant le Seigneur pour lui préparer les voies et donner au peuple la science du salut, [qui consiste] dans *la rémission de leurs péchés* » (γνῶσιν σωτηρίας ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν αὐτῶν. Luc I, 74-78. Cf. 16-17).

Voilà pourquoi Jean-Baptiste commence à prêcher le baptême de pénitence pour la rémission des péchés (Marc I, 4. Luc III, 3). Et tous les Juifs, secoués par cette rude parole, viennent se faire baptiser, en faisant l'aveu de leurs fautes (Marc I, 5. Math. III, 6).

Mais Jean n'était qu'un précurseur ; et son baptême d'eau, la figure du véritable baptême dans l'Esprit-Saint et le feu (Marc I, 8. Math. III, 11. Luc III, 16). Le salut effectif, « le salut de Dieu » était là, encore inconnu au monde, mais tout proche. Inspiré par l'Esprit-Saint, le vieillard Siméon l'avait reconnu dans le petit enfant que Joseph et Marie présentaient au temple (Luc II, 30), le même que les anges avaient annoncé aux bergers de Bethléem comme un Sauveur (Luc II, 11) et dont le nom, interprété par l'archange Gabriel, traduisait déjà la mission : « Vous lui donnerez le nom de Jésus : car *c'est lui qui sauvera le peuple de ses péchés* » (Math. I, 21).

En effet, le but constant de sa prédication fut d'annoncer aux hommes la rémission de leurs fautes. C'est là le poids dont il promet de délivrer ceux qui viendront à lui : « Venez à moi, vous tous qui êtes fatigués et chargés, et je vous soulagerai » (Math. XI, 28). La guérison des corps, en même temps qu'un bienfait de sa bonté, était un symbole de la guérison des âmes — et l'on sait avec quel luxe de détails la tradition devait interpréter ce symbolisme. C'est dans ce sens qu'il s'applique le texte d'Isaïe : « L'esprit du Seigneur est sur moi : il m'a envoyé prêcher l'Évangile aux pauvres, proclamer aux captifs la délivrance et aux aveugles le recouvrement de la vue, pour renvoyer libres les

opprimés et publier le jubilé du Seigneur » (Luc iv, 18-19. Cf. Isaie lxi, 1-2; lviii, 6).

Ces images désignent surtout la guérison de cette grande infirmité spirituelle qui est le péché. Jésus-Christ lui-même prend soin de nous en avertir à propos du paralytique — le cas est rapporté par les trois synoptiques. Touché par la foi de cet homme, Jésus lui déclare que ses péchés lui sont remis. Et, comme les Juifs se scandalisent, pour justifier ce pouvoir surnaturel, il le guérit aussitôt de son infirmité : « Afin qu'on sache que le Fils de l'Homme sur la terre a le pouvoir de remettre les péchés : Lève-toi, dit-il au paralytique, prends ton grabat et va dans ta maison » (Marc ii, 5-12. Math. ix, 2-7. Luc v, 20-25). De même, il remet les péchés de la courtisane repentante, à cause de son grand amour (Luc vii, 47-48. Cf. Ioan. v, 14; viii, 11).

Ainsi Jésus non seulement annonce le pardon des péchés, comme Jean-Baptiste; mais effectivement il le donne. Il en enseigne en même temps les conditions. La parabole du publicain demande au pécheur l'humilité (Luc xviii, 10-15); celle de l'enfant prodigue prêche la confiance filiale en la bonté du Père céleste (Luc xv, 11-35); celle du serviteur ingrat rappelle la loi du pardon des injures (Math. xviii, 35). Cette condition est particulièrement indispensable : nous sommes avertis que Dieu nous accordera son indulgence et son pardon dans la mesure même où nous les accordons à nos frères (Marc xi, 25-26. Math. vi, 14-15. Luc vi. 37). Et Jésus tenait tellement à cette idée qu'il a voulu l'insérer dans la formule de notre prière quotidienne (Math. vi, 12. Luc xi, 4). Enfin, une disposition les résume toutes : c'est la pénitence, c'est-à-dire le repentir et la conversion du cœur (Marc i, 15. Math. iv, 17. Cf. Luc xiii, 3-5 et Math. xi, 20-21).

En somme, Jésus-Christ ne demande pas autre chose jusqu'ici pour le pardon des péchés que des dispositions morales. Il fallait signaler tout d'abord ce caractère de la prédication évangélique : nous verrons plus loin si, comme le veulent certains critiques, il est exclusif de l'idée de mort rédemptrice. En attendant, il ressort de ces divers textes

que le monde attend le salut avec la rémission des péchés. Jésus vient précisément répondre à ce besoin : il apporte le salut et assure cette rémission. C'est une première donnée générale à retenir de l'Évangile.

II

Une seconde, c'est la grande place que tient dans les préoccupations de Jésus la pensée de sa mort. — Il est certain qu'il l'a prévue et, d'avance, librement acceptée comme une partie essentielle de sa mission. Le fait jusqu'ici n'avait pas été contesté. Bien des historiens, sans doute, ne manquaient pas de l'expliquer par une prévision toute naturelle; mais tous s'inclinaient du moins devant la générosité de ce sacrifice. Récemment, il est vrai, des critiques se sont inscrits en faux contre ce témoignage unanime. D'après eux, Jésus n'a nullement voulu mourir : prévenu des menées de ses ennemis, jusqu'au dernier moment il pensa leur échapper en s'enfuyant en Galilée, lorsqu'il fut précipitamment arrêté, grâce à la trahison de Judas. Nous n'insisterons pas autrement sur cette paradoxale hypothèse, où la déformation des faits est poussée jusqu'à la fantaisie[1]. Si nos Évangiles ont encore quelque autorité historique, il en ressort comme un fait incontestable que la pensée de la mort — et d'une mort violente — s'est de bonne heure présentée à Jésus et que, au moins dans les derniers temps de son ministère, elle n'est pour ainsi dire pas sortie de son esprit.

Cependant, dans les débuts de son apostolat galiléen, Jésus n'a pas fait entrevoir à ses disciples ce dénouement tragique de son existence, qu'ils n'étaient pas encore capables de supporter. Nous trouvons à peine une allusion indirecte dans ces paroles que les trois Évangélistes ont retenues : « Mes disciples ne peuvent pas jeûner, parce

1. M. Sabatier lui-même, malgré la sympathie qu'elle lui inspire, se voit obligé de la rejeter au nom de la psychologie et de l'histoire. Pour plus de détails, cf. P. Rose, *Études sur les Évangiles*, p. 244-248.

que l'époux est avec eux; mais des jours viendront où l'époux leur sera enlevé, et alors ils feront pénitence » (MARC II, 20. MATH. IX, 15. LUC V, 35). C'est déjà un nuage sur l'horizon serein de leurs espérances messianiques.

Après l'échec de la mission galiléenne, les prédictions deviennent nombreuses et précises. M. Holtzmann veut qu'un progrès se soit fait dans l'âme de Jésus et qu'il ne se soit élevé jusqu'à la conception de sa mort que peu à peu et sous la pression des circonstances historiques[1]. Pour appuyer cette hypothèse, les données manquent. Il ressort au contraire des textes évangéliques que cette idée apparaît tout d'un coup, mais déjà constituée[2]. C'est après la scène mémorable de la confession de saint Pierre : Jésus, sûr désormais de la foi de ses disciples, croit pouvoir leur dévoiler le mystère de ses souffrances. « Alors il commença à leur apprendre qu'il *fallait* que le Fils de l'homme souffrît beaucoup, qu'il fût rejeté par les anciens, par les princes des prêtres et par les scribes, qu'il fût mis à mort et qu'il ressuscitât trois jours après » (MARC VIII, 31. MATH. XVI, 21. LUC IX, 22). Ce devait être la première fois que Jésus faisait une déclaration si claire, à en juger par l'étonnement scandalisé des disciples. « Et Pierre, l'ayant pris à part, se mit à le reprendre. Mais Jésus, se retournant et regardant ses disciples, réprimanda Pierre et dit : Retire-toi, Satan! Car tu n'as pas le sens des choses de Dieu, tu n'as que des pensées humaines » (MARC VIII, 22-23. MATH. XVI, 22-23).

Les trois synoptiques rapportent encore deux prédictions que Jésus a faites de sa mort. Comme le peuple était dans l'admiration devant ses prodiges, il s'adresse à ses disciples — en secret, note saint Marc — et il leur rappelle, à eux, la catastrophe finale : « Le Fils de l'homme sera livré entre les mains des hommes : ils le feront mourir, et, trois jours après, il ressuscitera » (MARC IX, 30-31. MATH.

1. *N. T. Theologie*, I, p. 287.
2. Cf. LEPIN, *Jésus Messie et Fils de Dieu d'après les Synoptiques* (Paris, 1904), p. 125.

XVII, 21-22. LUC IX, 44-45). Les disciples ne comprirent rien à ses paroles. Ils n'osèrent cependant pas l'interroger; et saint Mathieu note seulement qu'ils étaient dans la tristesse. Enfin, lorsqu'il monte à Jérusalem pour la dernière fois, Jésus prend à part ses disciples et leur annonce encore une fois, avec plus de précision que jamais, le sort qui l'attend : « Voici, nous montons à Jérusalem, et le Fils de l'homme sera livré aux princes des prêtres et aux scribes. Ils le condamneront à mort et le livreront aux païens; ils se moqueront de lui, le battront de verges, le couvriront de crachats et le feront mourir; et, trois jours après, il ressuscitera » (MARC X, 32-35. MATH. XX, 17-20. LUC XVIII, 31-35). On le voit, il n'y a pas plus dans cette dernière prophétie que dans la première. Chaque prédiction nouvelle présente les mêmes traits fondamentaux et presque les mêmes formules : il y a une affirmation de plus, il n'y a pas de progrès.

Cette perspective de la mort se retrouve, par de multiples allusions, en dehors de cette triple prophétie solennelle. La mort de Jean-Baptiste semble à Jésus un présage de la sienne (MARC IX, 11. MATH. XVII, 12). Aux fils ambitieux de Zébédée, il parle du calice qu'il va boire (MARC X, 38. MATH. XX, 22). Cette pensée le suit jusque sur le Thabor, et, au milieu des splendeurs de la Transfiguration, avec Moïse et Elie il s'entretient de sa fin prochaine (LUC IX, 31). Comme on lui annonce qu'Hérode veut le faire mourir, il fait dire à « ce renard » que son heure n'est pas encore venue et qu'il doit mourir à Jérusalem (LUC XII, 32-33), et son âme aspire après ce sanglant baptême (*ibid.* 50). Voici la grande semaine : il est le fils que les vignerons mettent à mort (MARC XII, 7-8. MATH. XXI, 38. LUC XX, 14-15), il annonce aux disciples que cette Pâque est la dernière (MATH. XXVI, 2) et dans les parfums que Madeleine répand sur ses pieds, il voit une anticipation de sa sépulture (MARC XIV, 8. MATH. XXVI, 12). Enfin, après avoir prédit la trahison de Judas et le reniement de saint Pierre (MARC XIV, 18. MATH. XXVI, 21. LUC XXII, 21. Cf. IOAN. XIII, 21. MARC XIV, 27-32. MATH. XXVI, 31-36. LUC XXII, 34), après avoir

bu la coupe d'adieux (Marc xiv, 25. Math. xxvi, 29. Luc xxii, 15-16), dans la nuit suprême de l'agonie, librement et malgré les répugnances de son humanité, il accepte le calice des mains de son Père (Marc xiv, 34-42. Math. xxvi, 37-47. Luc xxii, 40-47) et il se livre volontairement aux mains de ses ennemis.

Voilà du moins ce que nous lisons dans l'Évangile : ces textes ne seraient-ils pas suffisants pour la critique? « Depuis la confession de Simon-Pierre, dit M. Loisy[1], Jésus *est censé* avoir entretenu plusieurs fois ses disciples du sort qui l'attendait en tant que Messie. » Mais dans ces discours « n'apparaît aucune sentence formellement retenue comme parole du Seigneur » ; leur « énoncé général » est d'ailleurs « calqué sur les faits accomplis et sur le thème de la prédication chrétienne primitive ». Et là-dessus M. Loisy écarte toute une série de textes qui remplit l'histoire évangélique. Une telle conclusion paraîtra sans doute insuffisamment motivée : aussi, en attendant la preuve du contraire, nous continuons à croire, sur le témoignage formel de l'Évangile, que Jésus-Christ a prévu sa mort et qu'il l'a, d'avance, prédite à ses disciples comme nécessaire.

Le lieu commun des historiens consiste à expliquer cette nécessité par l'enchaînement des circonstances et, dès lors, à réduire la prophétie à une prévision tout humaine. Au début de son ministère, Jésus avait espéré convertir le peuple facilement : la résistance de la masse et l'hostilité des pharisiens ne tardèrent pas à le détromper. Il comprit qu'il aurait à lutter, à souffrir, et la mort lui apparut « *inévitable historiquement,* à cause de la tournure qu'a prise le drame de sa vie et de son œuvre ». Il accepte d'ailleurs cette obligation avec la générosité des héros ; mais « Jésus se sent toujours dans les contingences de l'histoire, et, jusqu'à la fin, il demande s'il n'est pas possible qu'une telle coupe d'amertume lui soit épargnée[2] ». Il y a peut-être à la scène de l'Agonie d'autres explications possibles,

1. *L'Évangile et l'Église,* 2e édition, p. 85.
2. Sabatier, *op. cit.* p. 23-24.

non seulement plus nobles, mais plus conformes à la parfaite soumission qu'on prête à Jésus « devant le mystère des voies divines »; et M. Sabatier aurait sans doute pu y voir — sans sortir de l'histoire, mais au nom d'une psychologie moins vulgaire — un exemple des luttes douloureuses qu'éprouve notre volonté devant le sacrifice, même le plus généreux. M. Holtzmann, qui invoque les mêmes considérations historiques, dit au moins plus clairement que l'obligation de mourir est considérée par Jésus comme une volonté divine et qu'elle est par lui, comme telle, librement et affectueusement accueillie. Mais il proteste aussi qu'on ne doit pas y voir une « nécessité à priori » de la vocation messianique; mais seulement une « nécessité contingente et *per accidens* », relative aux circonstances où cette vocation se présente à Jésus[1]. Cette hypothèse laisse évidemment au sacrifice de Jésus toute sa grandeur et sa valeur morales; elle satisfait la piété chrétienne et pourrait peut-être nous suffire pour établir notre dogme de la Rédemption. Mais, d'après les textes évangéliques, il est certain que la pensée de la mort se présente à Jésus avec un autre caractère — celui-là même que M. Holtzmann voulait écarter.

Car si, dans les deux dernières prédictions, Jésus se contente de dire au futur : « le Fils de l'homme sera livré », il est remarquable qu'il se sert, dans la première, d'une formule qui implique une obligation : « *Il faut* (δεῖ) que le Fils de l'homme meure » (Cf. Luc xvii, 25). D'où vient cette obligation? La réponse à saint Pierre laisse déjà entendre qu'il y a là un mystère divin (οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ Θεοῦ). Mais saint Luc le rapporte expressément : « Ce que les Prophètes ont écrit sur le Fils de l'homme va se réaliser » (Luc xviii, 31); et de même nous lisons dans saint Marc : « *Il est écrit* du Fils de l'homme qu'il doit beaucoup souffrir » (Marc ix, 12). Au moment de la passion, Jésus le répète à plusieurs reprises : « Le Fils de l'homme s'en va selon ce qui est écrit de lui » (Marc xiv, 21. Math.

1. *N. T. Theologie*, I, p. 288-289. Cf. p. 291.

xxvi, 24). Il annonce à ses disciples l'approche des ennemis, en leur disant : « Il faut (δεῖ) que s'accomplisse en moi ce qui est écrit : il a été mis au nombre des malfaiteurs » (Luc xxii, 37). C'est pour la même raison qu'il empêche Pierre de le défendre : « Comment donc s'accompliront les Écritures, d'après lesquelles il en doit être ainsi? » (οὕτως δεῖ γενέσθαι. Math. xxvi, 54. Cf. Marc xiv, 49).

Ainsi, d'après cet ensemble de textes, nous trouvons la source de cette obligation dans les oracles prophétiques, où le Messie lit, tracée d'avance, la volonté de Dieu sur lui. D'après le récit de saint Luc, Jésus l'explique lui-même clairement après sa résurrection. « O hommes sans intelligence, dit-il aux disciples d'Emmaüs, et dont le cœur est lent à croire tout ce qu'ont dit les Prophètes! Ne fallait-il pas que le Christ souffrît ces choses et qu'il entrât dans sa gloire? Et commençant par Moïse et par tous les Prophètes, il leur expliqua dans les Écritures ce qui le concernait » (Luc xxiv, 25-28). Il dit de même aux Apôtres réunis : « C'est là ce que je vous disais, lorsque j'étais encore avec vous, qu'il fallait (δεῖ) que s'accomplît tout ce qui est écrit de moi dans la Loi de Moïse, dans les Prophètes et dans les Psaumes. Alors il leur ouvrit l'esprit afin qu'ils comprissent les Écritures et il leur dit : Ainsi il est écrit que le Fils de l'homme souffrirait et qu'il ressusciterait des morts le troisième jour » (Luc xxiv, 44-47). Chaque fois donc que Jésus donne la raison de sa mort, c'est toujours l'accomplissement de la volonté de Dieu, manifestée dans les Écritures; nulle part il n'en insinue d'autre. Nous ne nous reconnaissons pas le droit de substituer à des faits certains nos hypothèses; et voilà pourquoi nous concluons : La pensée de la mort n'est pas dans la conscience de Jésus un pressentiment tout humain, elle n'est pas seulement liée à une détermination contingente de sa vocation messianique : elle en est, comme dit très bien le P. Rose, « une phase essentielle [1] ». Les Juifs, sans doute, ne

1. *Op. cit.* p. 252.

lisaient pas de la sorte les Prophéties; mais Jésus, lui, les a comprises et il y a vu « le mot d'ordre divin[1] », le programme anticipé de sa vie. Voilà pourquoi il a toujours eu conscience que sa mort était nécessaire — et non pas d'une « *nécessité métaphysique* », comme nous le fait dire M. Sabatier, ce qui n'aurait pas de sens; ni d'une nécessité seulement historique — mais comme une partie intégrante de sa mission, une tâche inséparable de sa fonction messianique. Non seulement la mort du Messie lui paraît inévitable comme un fait, mais obligatoire comme un devoir.

III

Faut-il aller plus loin et mettre en relation cette mort avec le salut de l'humanité — deux idées que nous avons vues jusqu'ici se développer indépendantes l'une de l'autre? Jésus s'est-il prononcé sur la valeur rédemptrice de son sacrifice? Il faut reconnaître que l'Évangile nous fournit peu de renseignements sur ce point : parmi les nombreux passages où Jésus parle de sa mort, deux seulement nous en indiquent l'utilité : le récit de la dernière Cène et le texte bien connu Marc x, 45; Math. xx, 28. La critique s'est acharnée sur ces deux passages; M. Loisy notamment en a contesté l'authenticité.

« Cette idée... qu'il y a dans la souffrance du Juste une expiation qui purifie... est une conception symbolique où *il ne faut pas se presser* de voir l'expression d'une vérité absolue, indestructible sous cette forme particulière dans la conscience des hommes. Cette conception est dans le second Isaie; *il n'est pas autrement prouvé* qu'elle appartienne à l'enseignement de Jésus... Le passage de Marc (x, 45) *a toute chance* d'avoir été influencé par la théologie

1. Le mot est encore du P. Rose, p. 250. Cf. 257. « Ce devoir est annexé à la fonction messianique dont il est le titulaire : la mort lui est imposée comme une tâche afférente à sa mission. »

de Paul, et l'*on peut en dire autant* des récits de la dernière cène. *Il semble* que, selon le texte primitif de saint Luc (XXII, 18-19^a. — Les versets 19^b et 20 ont été pris à I *Cor*. XI, 24-25 et *semblent* avoir été ajoutés après coup), Jésus présente le calice et le pain à ses disciples, en envisageant la perspective de sa mort imminente, mais sans faire ressortir le caractère expiatoire et l'intention rédemptrice de sa mort. Le récit de Marc *paraît* fondé sur une relation toute semblable, où ce qui est dit du sang de l'alliance *aurait été ajouté* d'après l'enseignement de Paul [1]. »

Ce morceau a été souvent cité comme un exemple de l'argumentation sinueuse de M. Loisy. On s'est plu à constater que pas une seule phrase ne se présente sous la forme d'une affirmation catégorique : les esprits malveillants y découvrent aussitôt les détours d'une pensée qui se cache; il serait plus juste d'y voir simplement les correctifs d'une pensée qui se cherche. Avec plus de raison d'autres s'étonnent de voir présenté comme une preuve ce faisceau de « peut-être », cet ensemble d'insinuations qui atteignent tout au plus les limites de la probabilité. Car de ces prémisses hésitantes une conclusion se dégage, nulle part exprimée, mais partout transparente : c'est que Jésus n'a jamais émis, ni par conséquent jamais eu l'idée que sa mort pût avoir une valeur rédemptrice.

On voit bien, en tout cas, que l'état de la critique ne permet pas à M. Loisy de formuler une solution nette — et ceci peut suffire à nous rassurer. Mais ses arguments subsistent, qu'il est temps d'examiner, puisqu'ils tendent à ébranler l'autorité d'un texte qui est capital pour l'établissement de notre dogme. La question est trop importante pour ne pas mériter une digression.

Afin d'éclairer la discussion, nous croyons utile de reproduire sur colonnes parallèles les quatre récits de la Cène conservés dans le Nouveau Testament.

1. *L'Evangile et l'Église* (2e édit.), p. 115-116. Cf. *Autour d'un petit livre*, p. 237-238.

I Cor. [xi, 23-26]	Luc [xxii, 19-20]	Marc [xiv, 22-25]	Math. [xxvi, 26-27]
—	—	—	—
23] Ἐγὼ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ Κυρίου ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν, ὅτι ὁ Κύριος Ἰησοῦς, ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδετο,			
ἔλαβεν ἄρτον	19] a) λαβὼν ἄρτον,	22] λαβὼν ἄρτον,	26] λαβὼν ἄρτον,
24] καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν	εὐχαριστήσας ἔκλασεν	εὐλογήσας ἔκλασεν	καὶ εὐλογήσας, ἔκλασεν
	καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς,	καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς	καὶ, δοὺς τοῖς μαθηταῖς,
καὶ εἶπεν	λέγων·	καὶ εἶπεν·	εἶπεν·
		λάβετε·	λάβετε, φάγετε·
τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα	τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου	τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.	τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.
τὸ ὑπὲρ ὑμῶν·	b) τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον·		
τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.	τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.		
25] Ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον	20] Καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως	23] Καὶ λαβὼν ποτήριον	27] Καὶ λαβὼν ποτήριον
μετὰ τὸ δειπνῆσαι	μετὰ τὸ δειπνῆσαι		
		εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς	καὶ εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς,
		καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες	
λέγων·	λέγων·	24]. καὶ εἶπεν αὐτοῖς·	λέγων·
			πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες·
τοῦτο τὸ ποτήριον	τοῦτο τὸ ποτήριον	τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου	τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου
ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν	ἡ καινὴ διαθήκη	τῆς διαθήκης	τῆς διαθήκης
ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι·	ἐν τῷ αἵματί μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον.	τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν.	τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.
τοῦτο ποιεῖτε, ὁσάκις ἐὰν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.			

Au premier coup d'œil, on constate que ces récits se rejoignent deux à deux pour former deux groupes parallèles : d'un côté, saint Paul et saint Luc; de l'autre, saint Marc et saint Mathieu. En regardant de plus près, on remarque que les versets 19ᵇ et 20 de saint Luc sont les mêmes — les mêmes mots et presque dans le même ordre

— que les versets analogues de saint Paul. Cette curieuse ressemblance ou plutôt cette identité de texte serait peut-être déjà, à elle seule, un point d'appui suffisant aux inductions des exégètes. De plus, elle se trouve confirmée et fortifiée par un argument critique, que M. Loisy ne donne pas ici, mais qui est à la base de son raisonnement. Les versets en question manquent dans un manuscrit grec très important, le *Codex Bezae*, et dans trois recensions de la version préhiéronymienne. Ils sont également omis par la version syriaque de Cureton, qui met à la place les versets 17 et 18 — disposition qu'on retrouve également dans deux manuscrits de la vieille Vulgate latine. Dès lors les v. 19^b et 20 ne seraient-ils pas une glose postérieure? D'où la note de M. Loisy, que ces versets ont été « pris à l'épître aux Corinthiens et ajoutés après coup ».

Mais les versets suspects se trouvent conservés dans tous les manuscrits grecs existants; et le *Codex Bezae* n'est pas une exception, qui présente un grec manifestement calqué sur la traduction latine. Cette unanimité a paru aux meilleurs savants une preuve suffisante : si Wescott et Hort mettent encore le texte entre crochets, Gebhardt et Nestle le conservent sans contestation. L'omission de ces deux versets reste « un accident[1] » de l'antique tradition latine et syriaque.

Mais leur authenticité est certaine : on ne peut les enlever à saint Luc qu'en donnant raison à un groupe restreint de manuscrits contre l'unanimité des autres. Un tel procédé n'est plus de la critique, mais de l'arbitraire.

Pour écarter le récit de saint Marc, M. Loisy n'a plus le prétexte critique; mais il lui reste l'examen du récit lui-même. « Le récit de Marc paraît fondé sur une relation toute semblable à celle de Luc, où ce qui est dit du « sang de l'alliance » aurait été ajouté d'après l'enseignement de

1. Mgr Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive*, Deuxième série *: l'Eucharistie*, p. 27-28. — Accident qu'on peut expliquer par la difficulté qu'il y a d'expliquer dans saint Luc la présence de deux coupes (17 et 20). Cette question se posant déjà, quelques-uns la résolurent en supprimant simplementle passage. Cf. *ibid*. p. 30-31.

Paul... Il n'était plus temps de dire : « Ceci est mon sang », après que les disciples avaient bu : et Mathieu l'a bien senti, car il rattache ces paroles à la présentation de la coupe. Mais le rédacteur du second Evangile n'avait pas voulu déranger l'économie du récit primitif, et il s'était contenté d'associer aux paroles dites après la distribution du calice celles qu'on lisait, dans saint Paul, du calice à distribuer[1]. »

Il est certain qu'il y a dans le récit de saint Marc une difficulté, qui n'a d'ailleurs pas échappé aux anciens commentateurs. Saint Marc trouble l'ordre accoutumé des actions de Jésus : « Il leur donna la coupe, *et ils en burent tous*, et il leur dit : Ceci est mon sang. » Ne semble-t-il pas que ces dernières paroles, prononcées une fois que la coupe est bue, n'ont plus leur raison d'être? Remarquons d'abord que l'objection, qui peut être réelle pour la preuve du dogme eucharistique, est sans valeur ici. Après que les disciples ont bu, il était toujours temps de leur insinuer le rapport de cette coupe avec le sang qui allait être versé pour eux. Mais, sans recourir à ce subterfuge, il ne paraît pas que l'argumentation de M. Loisy soit sans réplique. La petite phrase de saint Marc peut bien être une parenthèse, amenée par le rapprochement naturel des idées entre la présentation de la coupe et le fait de boire, une anticipation glissée rapidement et qui ne prétend pas interrompre la trame du récit[2] — d'autant que cette phrase, d'un grec hébraïsant, peut signifier aussi bien la simultanéité que la succession des actes. D'ailleurs, le parallélisme avec le verset 22 ne semble-t-il pas demander que Jésus-Christ, après avoir dit : « Prenez, ceci est mon corps », dise aussi du vin : « Prenez, ceci est mon sang »? Le prétendu « récit primitif » reconstitué par M. Loisy reste peu logique et incomplet.

Quoi qu'il en soit de ces essais d'explication, et quand nous devrions renoncer à rendre compte de cette anomalie

1. *L'Évangile et l'Église*, 2ᵉ édition, p. 116-117.
2. Telle est la solution traditionnelle, depuis Cornelius a Lapide jusqu'à M. Fillion.

du récit de saint Marc, avons-nous une raison suffisante d'y supposer deux couches successives? Le système de M. Loisy présente bien des lacunes. Il faut supposer un « récit primitif », un « proto-Marc » dont M. Loisy insinue ailleurs l'existence, et qui ne s'appuie guère, dans l'espèce, que sur l'analogie avec un « proto-Luc », qui reste lui-même une hypothèse sans fondement. Il faut supposer que saint Marc a connu l'épître aux Corinthiens et qu'il y a puisé — sans qu'on explique d'ailleurs pourquoi — les paroles qu'on y « lisait » du calice à distribuer, ce qui n'empêche pas qu'il les a lues d'une façon sensiblement différente de la nôtre. Il faut enfin supposer que saint Mathieu, ayant le second Évangile sous les yeux, a senti le peu de logique de sa narration et qu'il a inséré dans la trame du récit ces paroles que saint Marc, trop scrupuleux, s'était contenté de juxtaposer. Le texte de saint Mathieu ne serait donc pas un récit primitif et spontané, mais la synthèse d'une longue élaboration. Tout cela est-il prouvé? L'interprétation traditionnelle est plus simple, qui voit dans la narration de saint Mathieu l'ordre naturel des actions, que saint Marc, pour une raison ou pour une autre, a seulement interverties.

Ainsi, pas plus pour le texte de saint Marc que pour celui de saint Luc, on n'est en droit d'affirmer une dépendance textuelle par rapport à l'épître aux Corinthiens. Mais ne faudrait-il pas y voir du moins l'influence doctrinale de la théologie de saint Paul? Remarquons d'abord qu'on n'en donne pas de preuves. L'argument textuel écarté, il ne reste plus, pour appuyer cette induction, que l'idée préconçue du système.

Car nous ne pensons pas que la ressemblance des textes soit un argument dont la critique consente à se contenter. Outre que les ressemblances, comme nous le verrons, s'accompagnent de notables différences, faut-il s'étonner que les Évangélistes, relatant un même fait — et un fait entre tous particulièrement mémorable, un fait déjà consacré par l'institution liturgique — rapportent des idées et des expressions semblables? C'est plutôt le contraire qui serait

étonnant. Pourquoi d'ailleurs s'arrêter dans la voie des hypothèses? S'il y a ressemblance entre les versets 19^b et 20 et le texte de l'Épître aux Corinthiens, il n'y en a pas moins entre le verset 19^a et son parallèle. Pourquoi ne pas dire aussi que saint Paul « découvre » à la Cène sa valeur eucharistique et que, sur ce point encore, le récit des Synoptiques a été « influencé » par la théologie paulinienne?

Mais il y a plus : l'hypothèse d'une influence paulinienne n'est pas seulement gratuite, elle va contre toutes les vraisemblances de l'histoire.

Il est admis que saint Luc n'a pas eu connaissance des épîtres de saint Paul : c'est, a-t-on dit, « un lieu commun de la critique du Nouveau Testament[1] ». Saint Marc et saint Mathieu les ont-ils connues davantage? Mais, sans doute, l'enseignement de l'Apôtre s'était répandu dans les communautés chrétiennes, jusqu'à se confondre avec la tradition primitive et la remplacer. Les témoins oculaires laissent passer ces modifications, s'ils ne les acceptent pas eux-mêmes; et bientôt les surcharges ont totalement transformé la physionomie du tableau, qui ne laisse pas de passer toujours pour l'œuvre authentique du Maître. C'est pourquoi les Évangélistes, sans songer à discerner les deux éléments, ont naturellement rapporté, dans le récit de la Cène, comme venant de Notre-Seigneur lui-même, les paroles et les idées « découvertes » par saint Paul. — N'y a-t-il pas déjà quelques difficultés à admettre cette confusion?

Mais il est curieux de constater que cette tradition paulinienne, qu'il faut cependant supposer unanime, a « influencé » très inégalement les trois écrivains. Saint Luc l'adopte pleinement : comme saint Paul, il parle de « corps livré pour nous »; il rapporte le précepte de renouveler cet acte en mémoire du Seigneur. Il la développe même; et, quand saint Paul se contente de dire : « Ce calice est la nouvelle alliance en mon sang », saint Luc — entraîné sans doute par le parallélisme, séduit par la grandeur de

1. Mgr Batiffol, *op. cit.* p. 29.

l'idée paulinienne, écho plus fidèle de la pensée de l'Apôtre, ou que sais-je encore? — saint Luc donc ajoute : « mon sang *qui sera versé pour vous* ». Or il se rencontre que les deux autres Évangélistes, de cet enseignement spécifiquement paulinien, n'ont retenu que cette dernière partie — juste celle qui ne l'est pas.

D'ailleurs, il y a plus que des différences de mots; il y en a dans le fond même des idées. Saint Marc et saint Mathieu envisagent plutôt le réalisme eucharistique : la mention de l'alliance ne vient que subsidiairement. C'est cette idée, au contraire, qui frappe saint Paul, parce qu'elle exprime le rapport de la Cène avec la croix — ce qui est la marque caractéristique de la théologie paulinienne de l'Eucharistie. Saint Paul est avant tout le témoin du caractère sacrificiel de l'Eucharistie [1]. Ce caractère, insinué déjà par la formule prononcée sur le pain : « Ceci est mon corps *pour vous* », s'accuse surtout dans les paroles prononcées sur la coupe : « Cette coupe est *la nouvelle alliance en mon sang*. » L'idée d'alliance est ici dominante, tandis que le réalisme passe au second plan. Ainsi, chez les synoptiques comme chez saint Paul, ce sont les mêmes idées fondamentales, mais envisagées à des points de vue différents, engagées dans des combinaisons nouvelles. Ces différences s'expliquent très bien, si l'on admet, à la base de ces interprétations de forme légèrement personnelle, une même donnée primitive. Mais au contraire, si ces idées viennent uniquement de l'influence paulinienne, comment expliquer que saint Paul ait été si mal compris ou si bien transformé?

On ne peut d'ailleurs s'empêcher de remarquer que la phrase rapportée par saint Paul se présente, dans sa forte concision — et qui n'exclut pas une certaine incohérence — comme une formule savante, une de ces expressions synthétiques où l'Apôtre aime à concentrer en peu de mots la substance profonde de sa pensée. Au contraire, dans saint Marc et dans saint Mathieu, la phrase est facile, la construction limpide. S'il est vrai que les idées simples

1. Cf. Batiffol, *op. cit.* p. 8, 20-21, 56.

précèdent naturellement les vues synthétiques et compliquées, il y a chance que nous ayons, dans saint Marc et saint Mathieu, les paroles historiques de Jésus[1], dont saint Paul nous fournit une expression théologiquement systématisée. — Saint Luc nous offrirait, dans ce cas, la fusion des deux textes. N'est-il pas évident, en effet, qu'il y a, dans le récit de ce dernier Évangéliste, une solution de continuité? τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον, lisons-nous au verset 20. Le dernier membre de la phrase, « τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον », qui, grammaticalement, se rapporte à τὸ ποτήριον, logiquement doit se rattacher à τῷ αἵματι : car ce n'est pas assurément la coupe, c'est le sang qui sera « répandu »[2]. La logique, aussi bien que la grammaire, faisaient attendre une phrase analogue à celle-ci : τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου..., τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον — c'est-à-dire la même que la rédaction, logiquement et grammaticalement correcte, que nous donnent saint Marc et saint Mathieu. A cette phrase simple, saint Luc, disciple immédiat de saint Paul, substitue la formule familière à l'Apôtre, sans modifier la fin de la phrase, consacrée par le récit traditionnel. Ainsi, ce n'est pas saint Mathieu, c'est saint Luc qui nous fournit, dans son Évangile, la synthèse des traditions primitives sur la Cène — synthèse dont la structure même dénonce le caractère artificiel.

On pourrait peut-être à la rigueur, et malgré ces difficultés, soutenir l'influence paulinienne sur la narration des trois synoptiques; mais le plus grave, c'est qu'il faut l'admettre sur saint Paul lui-même. « Saint Paul est le théologien de la croix, de la mort rédemptrice, et *il interprète visiblement*, d'après sa théorie de l'expiation universelle, la cène commémorative de la mort[3]. » « Visiblement » — du moins d'après les textes — saint Paul

1. « Christus videtur potius dixisse eo modo, ut narrant Marcus et Matthaeus, quia illa phrasis clarior est. » CORNELIUS A LAPIDE, *In Math.* XXVI, 28.

2. Anomalie déjà signalée par M. HOLTZMANN, *Hand-Commentar zum Neuen Testament : die Synoptiker* (Leipzig, 1901), p. 410.

3. LOISY, *Autour d'un petit livre*, p. 237.

n' « interprète » pas : il ne fait pas ici de théorie, il n'expose pas sa théologie personnelle, il rapporte en témoin, et un récit qu'il donne expressément comme traditionnel (ἐγὼ παρέλαβον ὃ καὶ παρέδωκα)[1]. Ou il faut suspecter la bonne foi de l'Apôtre et dire qu'il met ses propres idées dans la bouche du Maitre pour leur donner plus de crédit; ou il faut affirmer qu'il adopte comme primitif un récit déjà par lui modifié et qu'il s'est fait cette illusion de ne pas reconnaître, dans le récit prétendu traditionnel, l'écho de ses propres enseignements. Nous préférons — dussent en périr tous les systèmes — croire l'Apôtre sur parole et nous concluons que la relation de la Cène, telle qu'il la rapporte, n'est pas un rappel indirect de sa propre prédication; mais un récit vraiment traditionnel et qui remonte, pour le fond des idées, sinon pour les formules, à Jésus-Christ lui-même. C'est à cette même source que les Évangélistes ont puisé. Imaginer une dépendance mutuelle est inutile et arbitraire : il suffit de constater la dépendance naturelle et avouée d'une commune tradition.

Nous pensons avoir suffisamment établi la parfaite historicité des récits de la Cène, et peut-être en avons-nous assez dit pour expliquer que l'exégèse contraire de M. Loisy ait rencontré des censeurs sévères. M. de Grandmaison la trouve « sollicitante[2] »; Mgr Le Camus, « non seulement fantaisiste et fausse, mais mal intentionnée[3] ». Les intentions nous échappent; mais les arguments sont là, et, pour détruire l'interprétation traditionnelle, nous ne pouvons nous empêcher de les trouver insuffisants. Rien ne prouve que la théologie de saint Paul ait influencé le récit des synoptiques; tout, au contraire, rend vraisemblable et l'épître aux Corinthiens affirme comme certain que nous avons là des relations substantiellement indépendantes, dérivées d'une même source originelle. La critique ne dit

1. M. Harnack s'incline devant la clarté de ce texte et il avoue que c'est le seul obstacle qui l'empêche d'adopter la séduisante hypothèse de M. Spitta. *Dogmengeschichte*, I, p. 64, note 1.
2. *Études* du 20 janvier 1903, p. 172.
3. *La vraie et la fausse exégèse* (Paris, 1903), p. 31.

pas autre chose, si du moins elle veut rester ce que la définissait un de ses adeptes : « cette simple logique appliquée,... qui prouve ce qu'elle avance et avoue souvent qu'elle ne sait pas[1] ».

Ainsi donc « le témoignage de Paul confirme celui des Évangélistes plutôt qu'il ne le complète ». Nous ne saurions mieux conclure, puisque la formule est de M. Loisy[2].

IV

Quelle est maintenant la pensée qui ressort de ces textes? Après en avoir établi l'authenticité, il est temps d'en dégager le sens.

Les fils de Zébédée viennent de faire à Jésus leur vaniteuse requête. Jésus profite de l'incident pour donner une leçon à ses disciples. « Vous savez, dit-il, que les grands de la terre exercent leur pouvoir en dominant sur leurs sujets. Qu'il n'en soit pas de même parmi vous; mais, au contraire, celui qui veut être le plus grand, qu'il se fasse le serviteur de tous. » Et à l'appui du précepte, il cite son propre exemple. « Car le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour beaucoup » (οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν. Marc x, 45. Math. xx, 28).

On a vainement essayé d'allégoriser le mot λύτρον : il est incontestablement employé ici, comme ailleurs dans la Bible, au sens propre de « rançon ». Et sans doute cette parole contient une métaphore, mais encore faut-il en conserver l'idée essentielle. Or une rançon suppose une servitude quelconque. De quel esclavage s'agit-il? Les interprétations n'ont pas manqué — et d'ailleurs, dans des sens divers, également tendancieuses.

D'après certains, Jésus, par la générosité, la suprême hu-

1. A. Houtin, *La question biblique et les catholiques*, p. 263 et 265 (2e édit. 1902).
2. *L'Évangile et l'Église* (2e édition), p. 1.

miliation de sa mort, nous délivrerait des angoisses morales et de la crainte de la mort, ou peut-être de l'esprit mondain, qui est l'esprit même de péché. On reconnaît le moralisme vague de Ritschl et de son école[1]. L'exégèse de M. Sabatier est moins banale. Dans les dernières paroles de Jésus, il voit « une image et comme une parabole en raccourci », qu'il développe en ces termes : « Jésus ne pouvait fonder le royaume de Dieu qu'en détruisant celui du diable, il ne pouvait sauver les hommes qu'en les délivrant de l'esclavage de Satan. Or, on ne peut racheter un esclave qu'en payant rançon. Si donc on veut tenir à cette métaphore tirée de la mythologie démoniaque qui régnait alors sur tous les esprits, on dira que *Jésus considérait le don de sa vie comme une rançon payée au diable*[2]. » Le syllogisme est rigoureux, et l'on y voit au moins comment M. Sabatier excelle à broder autour d'un texte le produit de son imagination.

D'un autre côté, les théologiens orthodoxes se plaisent à rapprocher de cette parole du Sauveur le texte de Marc viii, 37; Math. xvi, 26. « Il faut se renoncer soi-même, perdre son âme pour la sauver. Que servira-t-il à l'homme en effet de gagner l'univers, s'il vient à perdre son âme? Donnera-t-il quelque chose *en échange de son âme?* » (τί γὰρ δοῖ ἄνθρωπος ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ). D'où ils font le raisonnement suivant : « L'homme est impuissant à reconquérir sa vie éternelle, s'il l'a perdue; il n'est pas en état de fournir l'échange proportionné et la rançon requise... Jésus livrera sa vie comme échange et comme rançon[3]. » Ces deux mots de l'Évangile contiendraient ainsi toute la théologie de la Rédemption. C'est peut-être beaucoup dire; et

1. Cf. P. Rose, *op. cit.* p. 253-257.

2. Sabatier, *op. cit.* p. 25. Pour appuyer son raisonnement, le savant auteur se réfère en note à Marc iii, 27; Math. xii, 29; Luc xi, 22. Jésus y parle à mots couverts du combat qu'il est venu livrer au prince de ce monde. Il l'enchaîne, il le désarme, il le dépouille : M. Sabatier traduit : « Il le vaincra... en succombant d'abord sous ses coups. »

3. P. Rose, *op. cit.* p. 257. Cf. Knabenbauer, *Com. in Math.* II, p. 189-190 (Paris, 1893).

qu'il voit la pensée maîtresse de Jésus [1]. Pour l'expliquer, il fait appel au récit de l'ancienne alliance, raconté par l'Exode. Nous y lisons que Moïse, lorsque le peuple eut accepté l'alliance divine, la voulut sceller par un sacrifice sanglant. Le sang était alors considéré comme le lien suprême, comme la signature, si l'on peut ainsi dire, et le sceau du contrat, qui garantit la bonne foi des contractants et assure la validité du pacte. C'est pourquoi Moïse aspergea de sang le livre et le peuple, en disant : « Voici le sang de l'alliance que Jahvé a faite avec vous sur toutes ces choses » (*Exod.* XXIV, 4-9. Cf. *Hebr.* IX, 18-21). Toute idée d'expiation est visiblement absente de ce rite. De même, Jésus se considère comme le médiateur de l'alliance nouvelle et il donne son sang pour la sceller.

De savants critiques ont fait justement remarquer ce qu'il y a d'arbitrairement exclusif dans ce système et combien il est inexact que « le récit de l'Exode soit à lui seul la clé du récit des Synoptiques [1] ». Mais il y a plus; et il est curieux de constater que cette interprétation ne va pas chez M. Holtzmann lui-même sans quelques difficultés. On voit vite, à le lire, de quels subterfuges il a besoin pour justifier sa thèse et comment, à force de nuances, il finit par laisser échapper des aveux qui ressemblent à des contradictions.

M. Holtzmann se débarrasse d'abord très aisément du texte de saint Mathieu : εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Cette parole va évidemment contre tout l'enseignement de Jésus, qui attribue le pardon des péchés à la seule miséricorde de Dieu et ne demande pour cela d'autre condition que le repentir. « Toute restriction à cette pensée maîtresse de Jésus est une anticipation des idées postérieures sur l'expiation. » Ce qui n'empêche pas plusieurs savants de prétendre que Jésus, influencé par les idées régnantes sur l'expiation et par le souvenir du deutéro-Isaie, a pu — au moins accidentellement — considérer sa mort comme un véritable sacrifice expiatoire. Et M. Holtzmann convient que cette « pos-

1. *Neutestamentliche Theologie,* I, p. 296-300. Cf. *Die Synoptiker,* p. 100.
2. Mgr Batiffol, *op. cit.* p. 70.

sibilité générale ne saurait être contestée[1] ». D'autant que la parole de Jésus : τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον nous achemine naturellement vers cette interprétation. M. Holtzmann l'avoue ; mais il reste toujours, dit-il, « *la possibilité* que la rédaction de ce passage se soit achevée dans le sens paulinien ». C'est bien peu, pour écarter un texte clair, que cette simple « possibilité ». Aussi la loyauté fait-elle un devoir à M. Holtzmann de signaler que tous les savants n'admettent pas cette influence paulinienne. Pour lui, on voit bien que son meilleur argument est encore l'idée préconçue de son système, quand on le voit conclure : « Ne cherchons pas plus d'allusion au péché et au pardon des péchés dans la fondation de la nouvelle alliance qu'il n'y en a dans le sacrifice du Sinaï[1]. » N'est-ce pas là justement la question?

M. Sabatier, qui nous donne en bon français des considérations analogues à celles de M. Holtzmann, trouve, pour résoudre la difficulté, un moyen beaucoup plus simple, qui consiste à ne pas la poser. Des quatre récits de la Cène, il ne retient que la version de Marc, « la plus courte », qu'il prend soin d'abréger encore ; et du verset MARC XIV, 24, oubliant la deuxième partie : τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον, il ne retient que la première, qu'il peut ainsi identifier à son aise avec le rite biblique de l'alliance[3].

Quelle est la part de Jésus et de sa mort dans la conclusion de l'alliance nouvelle? M. Holtzmann se garde de l'expliquer clairement ; mais il semble bien, dans la série de ses déductions, sortir du cadre étroit de l'alliance antique pour accorder au sang de Jésus une influence réelle, une véritable causalité. Non seulement c'est « un lien d'alliance » (*das richtige Bindemittel*) entre Dieu et la nouvelle communauté ; c'est un sang « qui opère le salut » (*heilstiftendes Bundesopferblut*), qui est versé « pour le bien de plusieurs », « de ceux qui deviendront, dans l'union avec Jésus, ce qu'ils n'auraient jamais été comme disciples de

1. *Neutest. Theol.* I, p. 300. Cf. *ibid.* note 3.
2. *Ibid.* p. 302. Cf. *ibid.* note 1.
3. SABATIER, *op. cit.* p. 26-27.

Moïse et serviteurs de la Loi — les enfants de Dieu [1] ». Ainsi M. Holtzmann revient, à force d'explications contournées, au sens obvie du texte évangélique. Oui, le sang de Jésus fonde la nouvelle alliance : mais non seulement il la scelle, il la cause ; non seulement il la signe, mais il la crée [2]. Nous pourrions nous en tenir là ; mais la Bible nous permet de préciser le caractère de cette nouvelle alliance plus que ne le fait M. Holtzmann. C'est le péché qui met un obstacle entre Dieu et son peuple (Isaie lix, 2, 12). La nouvelle alliance consistera précisément à enlever cet obstacle, à pardonner les péchés (Isaie xxxiii, 24 ; lix, 20-21 ; lx, 17-22 ; lxi, 8. Jérémie xxxi, 34). Jésus donc, en donnant sa vie pour fonder la nouvelle alliance, la donnait en même temps « pour la rémission des péchés », qui en est la condition indispensable. Voilà pourquoi la parole rapportée par saint Mathieu : εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, loin d'être une interprétation tardive, est tout à fait dans la logique de la pensée du Christ : c'est une explication naturelle, un développement normal dont les autres paroles de Jésus sur l'alliance nouvelle implicitement contiennent déjà le germe [3].

Ici, encore une fois, nous nous abstiendrons de donner à cette simple parole un sens théologique rigoureux, de rechercher si Jésus a considéré sa mort comme un sacrifice expiatoire, et si peut-être il ne faudrait pas aller jusqu'à « l'acception juridique et légale du sacrifice-vicaire [4] ». Jésus n'a pas fait de théorie ; il n'a pas dit quelle relation il entendait mettre entre sa mort et la rémission des péchés : il nous suffit, pour justifier les développements théologiques de l'avenir, de savoir qu'il en a mis une.

On nous reproche d'introduire une contradiction dans la pensée de Jésus. N'a-t-il pas promis au pécheur le pardon sans autre condition que la pénitence ? N'a-t-il pas

1. Holtzmann, *op. cit.* I, p. 303-304.
2. Cf. Mgr Batiffol, *op. cit.* p. 73.
3. Surtout nous ne dirons pas, comme M. Holtzmann, que ce texte a été transposé de Marc i, 4. Cf. *N. T. Theol.* I, p. 300 et *Die Synoptiker*, p. 290. Genèse toute d'imagination.
4. P. Rose, *op. cit.* p. 268.

montré en Dieu le Père qui n'attend que le retour du prodigue pour lui pardonner? Cela est certain et nous l'avons dit en son lieu. Jésus ne s'est pas posé en théologien dissertant sur le salut : il a parlé aux âmes le langage d'amour dont elles avaient besoin, il a cherché à exciter en elles des sentiments de repentir et de filiale confiance. Dans ses prédications, il s'occupait de la préparation individuelle, toujours nécessaire et, pour employer les termes de l'École, il enseignait les conditions subjectives du pardon, ce qui n'empêche pas la condition objective, qu'il devait révéler plus tard. Il en résulte — nous ne craignons pas de l'affirmer à l'encontre de M. Sabatier — que les paraboles évangéliques sont « doctrinalement incomplètes[1] » ; et la raison en est qu'elles ne prétendent pas nous donner une « doctrine ». Mais aussi M. Sabatier n'a pas le droit de dire : « il n'est rien de plus certain, historiquement, qu'elles renferment tout ce que Jésus entendait par « son évangile », puisque nous voyons, « historiquement », que Jésus y renferme autre chose.

Le pardon des péchés et la nécessité messianique de la mort du Sauveur, deux idées que nous avons vues se développer parallèlement dans l'Évangile, se rejoignent dans les récits de la dernière Cène. C'est Jésus lui-même qui les a liées l'un à l'autre et il nous a ainsi donné la raison d'être suprême de son sacrifice, dont il n'avait jusque-là parlé qu'à mots couverts. Il n'y a de contradiction que si l'on veut plier l'Évangile à des systèmes préconçus : à qui l'accepte en entier, tout est lumière et harmonie. « Ce que Dieu voulut unir, ne le séparons pas » et, loin de rabaisser à notre niveau la doctrine de Jésus, tâchons d'en méditer la profondeur. Sans doute la Rédemption par le sang du Fils de Dieu est un mystère, et nous n'en supprimerons pas les ombres; mais nous pourrons, sans en saisir le fond, pénétrer et sentir davantage ce qui en est le dernier mot — l'amour.

1. *Op. cit.* p. 22-23. Cf. p. 101.

V

D'après l'Évangile de saint Jean, Jésus est « le Verbe incarné » : par suite, il se donne sans cesse comme « la lumière », « la résurrection » et « la vie » — idées qui devaient inspirer plus tard la spéculation des Pères Grecs. Mais il signale aussi comme dans les Synoptiques, le rôle spécial et le bienfait précis de la mort rédemptrice [1].

D'un mot Jésus résume tout le mystère du salut : « Dieu a tellement aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que celui qui croit en lui ne périsse pas, mais qu'il ait la vie éternelle » (iii, 16. Cf. 36). Et le Fils à son tour réalise cette œuvre principalement par sa mort. Elle est une partie de sa mission ; sans la prédire expressément, il la donne comme le but même de son existence. C'est « le commandement qu'il a reçu du Père » et librement accepté : « Le Père m'aime parce que je donne ma vie pour la reprendre. Personne ne me l'enlève : c'est moi qui la donne spontanément, et j'ai le pouvoir de la donner et de la reprendre » (x, 17-18). Cette perspective ne laisse pas que de lui paraître effrayante : « Maintenant mon âme est dans le trouble. Et que dirai-je ? Père, délivre-moi de cette heure. Mais c'est pour cela que je suis venu jusqu'à cette heure » (xii, 27). Il se résigne donc avec amour : « J'aime le Père et je fais ce qu'il m'a ordonné » (xiv, 31). Le moment venu, il reconnaît et bénit partout dans sa Passion la main divine (xviii, 11 ; xix, 11). Ainsi, dans cette destinée douloureuse, c'est toujours la volonté du Père qui s'exprime, une volonté toute spéciale par rapport à son Fils et qui a pour lui la valeur d'un précepte. Et le Fils accepte librement cette mission en esprit d'amoureuse obéissance. Comme le premier mot de l'œuvre rédemptrice appartient à l'amour du Père qui envoie son Fils unique, le dernier appartient à l'amour du

1. Nous avons déjà traité de la théologie johannique, nous relevons ici les paroles que Jean met dans la bouche de Jésus. On verra si le témoignage du quatrième Évangile coïncide avec celui des Synoptiques.

Fils, dont il a lui-même donné la plus parfaite définition : « Il n'y a pas de plus grande marque d'amour que de donner sa vie pour ses frères » (XV, 13).

Aussi cette mort nous sera profitable. Devant Nicodème, Jésus se compare au serpent d'airain. « Celui-ci fut élevé par Moïse dans le désert : ainsi faut-il que le Fils de l'homme soit élevé. » Et de même que la vue du serpent rendait aux malades la vie corporelle, « la foi au Christ donne la vie éternelle » (III, 14-15). D'après ce texte, c'est la foi au Fils de Dieu qui sauve, et le rôle de sa mort n'est pas nettement défini. Il le sera bientôt. Jésus « est venu apporter au monde la vie, une vie surabondante » ; et pour nous l'assurer, il n'hésite pas à sacrifier sa propre vie. « Je suis le bon pasteur. Le bon pasteur donne sa vie pour ses brebis... Et moi aussi, je donne ma vie pour mes brebis » (X, 10-11, 15). Ailleurs, il se donne à nous comme le pain descendu du ciel qui donne la vie éternelle, et ce pain c'est « sa chair [livrée] pour la vie du monde » (VI, 52). Son sacrifice sera fécond. « Le grain de blé, tant qu'il n'est pas mis en terre, reste seul : mais s'il meurt, il apporte beaucoup de fruit. » La même loi s'applique dans le monde spirituel : pour sauver son âme, il faut la perdre (XII, 24-25) ; « lui-même, par sa mort, attirera à lui tous les hommes » (*ibid.* 32. Cf. VIII, 28). « En parlant ainsi, note l'Évangéliste, il indiquait de quelle mort il devait mourir » (XII, 33).

Enfin, dans la prière qu'il adresse à Dieu pour les siens, Jésus prononce ces paroles : « Je me sanctifie pour eux, afin qu'ils soient eux-mêmes sanctifiés en vérité » (ὑπὲρ αὐτῶν ἁγιάζω ἐμαυτὸν ἵνα ὦσιν καὶ αὐτοὶ ἡγιασμένοι. XVII, 19). Le verbe ἁγιάζω, interprété d'après le rituel de l'Ancien Testament, signifie : « *Je m'offre en sacrifice* » : Maldonat déclare que tous les auteurs qu'il a pu lire donnent cette même interprétation, qui, depuis, est encore courante parmi les catholiques. Un seul point pourrait faire difficulté ; c'est que, dans le second membre de la phrase, comme d'ailleurs plus haut au ℣ 17, le même verbe est employé avec un sens différent. Maldonat en fait la remarque — ce que ne font pas tous ses modernes héritiers — et il répond

que Jésus, « suivant son habitude, joue sur le double sens » de ce verbe, qui désigne, dans la langue biblique, aussi bien la personne ou la chose sanctifiée et le rite qui la sanctifie, l'état de sainteté et la cause qui la produit[1]. « Le double sens du mot consacrer, dit M. Loisy[2], donne lieu à une sorte de jeu de mots : le Christ se consacre lui-même, c'est-à-dire se voue à la mort en qualité de victime, pour que les disciples soient consacrés, c'est-à-dire sanctifiés. » Cette sanctification sera « véritable », réelle (ἐν ἀληθείᾳ), par opposition à la sainteté légale, tout extérieure, produite par les sacrifices antiques. Ainsi Jésus abroge les œuvres caduques de la Loi, et il déclare qu'il est la victime parfaite dont la mort peut seule donner aux hommes la sainteté.

Peu importe que la mort du Sauveur, comme le veut M. Loisy, ne soit pas présentée là « comme une expiation du péché[3] »; qu'elle soit, ainsi qu'il le semble à M. Holtzmann, « plutôt un sacrifice de consécration qu'un sacrifice de propitiation[4] ». Nous ne voulons pas chercher dans cette simple phrase une théorie qui ne saurait y être contenue. Contentons-nous de retenir l'idée générale qui en ressort : Jésus s'offrant en victime pour la sanctification des hommes; et nous avons une pensée analogue à celle de saint Mathieu. Les brèves formules de la dernière Cène sont ici développées par saint Jean avec le vocabulaire mystique qui lui est propre; mais l'idée est la même.

En résumé, l'Évangile de saint Jean met en relief deux caractères de la mort du Sauveur : elle est ordonnée par Dieu et librement acceptée par Jésus; elle contribue au salut des âmes, sans que d'ailleurs l'Évangéliste précise autrement le motif de cette divine volonté ou la relation de ce sacrifice avec la sanctification des hommes. Mort nécessaire et volontaire, mort bienfaisante et sanctifiante : ce sont toujours les mêmes traits qui se dégagent de l'Évan-

1. MALDONAT, *in Joan.* XVII (Paris, 1668); col. 1832-1833.
2. *Le quatrième Évangile* (Paris, 1903), p. 809.
3. LOISY, *ibid.* Cf. *L'Évangile et l'Église* (2ᵉ édit.), p. 190.
4. *Das Evangelium des Johannes* (Leipzig, 2ᵉ édit. 1893), p. 203.

gile. La doctrine de saint Jean se meut dans le même cercle d'idées que celle des Synoptiques : elle ne marque pas à vrai dire de progrès.

Il résulte de l'Évangile que Jésus-Christ a toujours prévu sa mort et qu'il l'a progressivement révélée à ses disciples, à mesure que leur foi s'affermissait, comme un moment providentiel de sa vocation de Sauveur et de Messie. A deux reprises, il précise davantage et, sous les deux images de rançon et de sacrifice, il indique de cette mort la valeur salutaire et rédemptrice. Sans contenir de théorie, ces paroles simples et profondes étaient le germe de toutes les théories futures[1]. Saint Paul le premier s'attache au problème de la croix : car, pour lui, « l'Évangile est avant tout une donnée et Jésus un principe[2] » ; et son puissant génie pose pour l'avenir les bases de la théologie de la Rédemption. Mais son système doctrinal repose sur un fondement évangélique et, si le disciple a creusé plus que personne la pensée du Maître, il ne lui a pas substitué la sienne propre. Jésus le premier a rattaché notre salut à sa mort, il a voulu donner sa vie pour nous et pour nos péchés. Tout le mystère de la Rédemption est là. Et les efforts que fera la pensée chrétienne pour en pénétrer le sens n'épuiseront jamais la réalité sublime, si simplement exprimée dans l'Évangile.

1. Stevens, *op. cit.* p. 131-134.
2. Mgr Batiffol, *Six leçons sur les Evangiles*, p. 92 (5e édit. Paris, 1902).

DEUXIEME PARTIE

LA RÉDEMPTION CHEZ LES PÈRES GRECS

CHAPITRE VII

SIMPLES AFFIRMATIONS. — LES PÈRES APOSTOLIQUES ET APOLOGISTES

Il est certain que le dogme de la Rédemption n'a pas chez les Pères la place et l'importance qu'il occupe aujourd'hui dans notre théologie. Bien loin d'apparaître comme le dernier mot du plan providentiel et le centre même du problème du salut, il est à peine développé pour lui-même. Pour avoir la pensée des Pères sur ce point, il nous faudra le plus souvent chercher, au hasard de leurs homélies ou de leurs commentaires, quelques textes épars, où se reflètent sans doute les données traditionnelles, mais dont les divers traits, même quand ils se laissent ramener à l'unité, atteignent rarement les profondeurs du mystère. En un mot, les historiens les plus catholiques n'hésitent pas à le reconnaître, les Pères se sont souvent contentés sur la Rédemption de vues fragmentaires et, pour tout dire, superficielles : ils n'ont jamais fait de cette doctrine l'objet spécial de leurs recherches.

La raison en est peut-être qu'ils étaient trop familiers avec cette vérité : c'était, dit M. Dörholt, « le terrain solide sous leurs pieds, c'était l'atmosphère qu'ils respiraient dans la pratique de la vie chrétienne [1] » ; mais aussi et surtout que

1. *Op. cit.* p. 62-63.

leur attention était ailleurs. Tous les efforts des hérétiques, depuis les Gnostiques jusqu'à Nestorius, ont porté sur la personnalité du Sauveur; la défense a naturellement suivi l'attaque. Plus tard seulement la pensée chrétienne devait s'élever au-dessus des exigences momentanées de la controverse, pour appliquer aussi ses réflexions à ces vérités plus simples où s'alimentait la foi chrétienne, mais qu'on n'avait guère étudiées auparavant, précisément parce que personne ne les contestait. Ainsi s'explique l'élaboration tardive de la théologie rédemptrice. Pour les premiers fidèles, suivant la très heureuse formule de M. Harnack, « la foi en Jésus était le Christianisme en raccourci [1] ». On comprend dès lors que la Christologie ait pendant longtemps constitué à peu près toute la théologie.

Est-ce à dire, comme le veut M. Sabatier, que « le reste paraissait accessoire » et, notamment, que « le sens et la valeur des souffrances de Jésus faisaient partie des points de doctrine qu'on pouvait discuter librement [2] »? Rien n'est moins exact. Il est vrai sans doute, comme le dit M. Sabatier, que « le Symbole apostolique énonce en deux endroits différents la mort du Seigneur et la rémission des péchés »; il en est de même des autres symboles, tous plus ou moins conçus suivant la formule romaine [3]. Mais faut-il rappeler que le symbole n'est qu'un résumé des principaux articles de foi, sans autres prétentions théologiques — tellement que nos fidèles le récitent encore, sans aucune infraction à l'orthodoxie? Il est vrai aussi que « le symbole Nicéo-Constantinopolitain rapporte le salut de l'homme d'une façon générale à l'incarnation, à la passion et à la résurrection de l'Homme-Dieu »; mais il ajoute aussi que Jésus-Christ fut « *crucifié pour nous* [4] ». M. Sabatier n'aurait-il pas aperçu cet article?

A l'appui de sa thèse, le savant auteur cite encore quel-

1. *Dogmengeschichte*, I, p. 174.
2. *Op. cit.* p. 44.
3. Cf. Hahn, *Bibliothek der Symbole* (3e édit. Breslau, 1897), p. 22-127. La formule : « *mort pour nous* » ne vient que dans le texte de saint Épiphane (p. 135), puis dans les symbole syrien (p. 140) et égyptien (p. 157).
4. Cf. Denzinger, n° 47. Hahn, *op. cit.* n° 144, p. 164.

ques textes de Pères. On nous renvoie d'abord à Origène, dans un passage où il définit la place et le rôle de la théologie à côté de la foi, mais où il ne parle aucunement, ni de près ni de loin, d'une discussion existante ou possible sur les souffrances du Christ[1]. Les autres textes allégués tombent moins à faux, sans être plus sérieux.

Saint Irénée, pour montrer que l'Église est l'héritière de la doctrine apostolique, résume tout d'abord les articles de foi de l'Église universelle, parmi lesquels on trouve celui-ci, que « le Fils de Dieu *s'est incarné par notre salut*[2] ». A côté de ces vérités obligatoires et universelles, dont Irénée décrit en termes magnifiques la constante unité, il en signale d'autres; ou plutôt il dit que ces vérités chacun les peut approfondir suivant sa science, en chercher le pourquoi et le comment. Parmi les questions qu'il suggère à la réflexion chrétienne, saint Irénée place celle-ci : « Pourquoi le Verbe s'est-il incarné et *a-t-il souffert*[3]? » D'où l'on se hâte de conclure qu'il considérait la réponse comme indifférente[4]. Mais si l'on songe qu'il mettait tout à l'heure le but de l'Incarnation parmi les vérités essentielles, si l'on considère qu'il place cette question entre ces deux autres : pourquoi Dieu a-t-il donné aux hommes plusieurs Testaments et quel est le caractère de chacun? pourquoi Jésus-Christ est-il apparu à la fin et non au commencement du monde? — on conclut que ce passage est simplement la première revendication de la théologie, de la foi raisonnée des savants, à côté de la foi naïve des simples. Mais c'est la même foi dont Irénée disait plus haut : « Ni celui qui peut en dire beaucoup de choses ne l'augmente, ni celui qui peut en dire moins ne la diminue[5]. »

M. Sabatier cite surtout saint Grégoire de Nazianze. En effet, ce Père s'exprime ainsi dans un de ses discours :

1. Origen. *De Princip. praef.* 1-5. — *P. G.* XI ; col. 116-117.
2. Iren., *Adv. Haeres.* I, 10, 1. — *P. G.* VII; col. 549. Cf. I, 9, 3; col. 541.
3. Διὰ τί ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ σὰρξ ἐγένετο καὶ ἔπαθεν. I, 10, 3; col. 556.
4. Ita Sabatier, *op. cit.* p. 44 note 1, après Lichtenberger, *op. cit.* p. 137 et Harnack, *Précis...* p. 90.
5. *Ibid.*, I. 10, 2; col. 553.

« Spéculez à l'aise sur le monde et les mondes, sur la matière, sur l'âme, sur les créatures raisonnables, bonnes et mauvaises, sur la résurrection, le jugement, la rétribution, *les souffrances du Christ*. Car dans ces matières réussir n'est pas sans profit, mais échouer est sans danger[1]. » Grégoire s'adresse ici à une race de disputeurs enragés qui envahissent l'Eglise. C'est, dit-il, « une démangeaison de parler, une véritable maladie[2] ». Cependant il veut donner à cette fièvre un aliment et il leur abandonne les théories des philosophes, qu'il caractérise au passage en quelques traits mordants. A ceux qui trouveraient ces matières insuffisantes, il ouvre une plus large voie en leur signalant ces sujets philosophiques et dogmatiques, parmi lesquels les souffrances du Christ. Que penser de ce texte? Une note des Bénédictins insinue timidement qu'il serait ici question d'apologétique et qu'il faudrait suppléer dans le texte : « réussir » ou « ne pas réussir *à convaincre* ». Supposition toute gratuite et en dehors de l'enchaînement naturel du discours. La vérité est, outre qu'il ne faut pas exagérer l'importance de cette boutade, que saint Grégoire laisse libre champ aux spéculations philosophiques sur le mode et les circonstances de quelques-uns de nos mystères, où il juge l'erreur sans danger. Mais, sans le dire, il est bien entendu qu'il réserve les affirmations de la foi traditionnelle, à moins d'admettre aussi que le Christianisme n'enseigne rien, aux yeux de saint Grégoire, sur la résurrection ou le jugement.

D'ailleurs, les faits nous répondront, qui nous montrent — si restreinte soit sa place dans la tradition — une doctrine uniforme et progressive sur les souffrances rédemptrices de Jésus-Christ, servant souvent de base à la Christologie et profitant toujours de ses progrès.

Cependant il faut noter au préalable que le terme de *satisfaction*, qui est aujourd'hui consacré pour désigner l'œuvre rédemptrice du Christ, ne se trouve pas une seule fois

1. Φιλοσόφει μοι περὶ... Χριστοῦ παθημάτων. Ἐν τούτοις γὰρ καὶ τὸ ἐπιτυγχάνειν οὐκ ἄχρηστον καὶ τὸ διαμαρτάνειν ἀκίνδυνον. *Orat.*, XXVII, 10. — *P. G.* XXXVI; col. 25.

2. γλωσσαλγία, καινὴ νόσος. *Ibid.* 7, col. 20.

dans les Pères : il n'apparaît qu'avec saint Anselme au XIIe siècle. Quelques auteurs, surtout protestants, pour qui l'orthodoxie semble attachée à un littéralisme servile, ont essayé de l'y trouver quand même. Ils n'ont pas découvert autre chose qu'une mauvaise traduction de saint Athanase, deux passages mal compris de saint Hilaire et de saint Ambroise, si ce n'est un texte introuvable de Tertullien [1]. Nous retrouverons ces divers textes plus tard. Qu'il nous suffise de dire ici que nous ne nous croirons pas tenus de torturer la grammaire et le bon sens pour prêter aux Pères de l'Église un terme qu'ils n'ont pas employé, à seule fin d'obtenir pour notre dogme une identité illusoire de formules; et que nous leur ferons sans peine grâce du mot, pourvu que nous y trouvions l'idée.

De cette idée, après ces observations générales, il est temps de montrer les premiers linéaments dans les Pères Apostoliques.

I

On est parfois sévère pour ces premiers écrivains du Christianisme. Sans parler de M. Grétillat, qui relève aimablement « la puissance de platitude propre à l'époque des Pères Apostoliques [2] », M. Harnack lui-même se plaint de ne trouver « presque nulle part des pensées originales sur le rapport qui existe entre l'œuvre rédemptrice du Christ et les faits annoncés dans la prédication évangélique [3] ». Nous n'avons pas les mêmes regrets, et nous nous contenterons de discerner dans ces écrits de la primitive Église l'écho fidèle de l'enseignement de l'Écriture.

La *Didaché* est muette sur l'œuvre rédemptrice du Christ : on y remercie Dieu seulement en termes vagues « de la science, de la foi et de l'immortalité, qu'il nous a révélées

1. Cités et justement réfutés par M. Dörholt, *op. cit.* p. 63-64.
2. *Essai de Théologie systématique*, IV, p. 370.
3. *Précis de l'Histoire des dogmes* (trad. Choisy), p. 14 et *Dogmengeschichte*, I, p. 190-191.

par Jésus son serviteur [1] ». Il en est de même du *Pasteur* d'Hermas, tout entier cependant consacré à la pénitence, où l'on recueille dans une seule phrase cette allusion lointaine aux souffrances rédemptrices du Sauveur. « Il a purifié leurs péchés, au prix de beaucoup de travaux et de peines [2]. » En rapprochant ces deux textes, M. Harnack croit pouvoir conclure à un état primitif, où les chrétiens auraient en général attribué le salut à Jésus-Christ, sans le rattacher à aucun fait spécial de sa vie [3]. Il n'y aurait certes rien d'étonnant à ce que l'on se soit contenté de ces vues sommaires dans des communautés primitives très simples, où l'intensité de la vie chrétienne remplaçait et compensait la pauvreté de la réflexion théologique. Cependant nous ne pensons pas qu'il y ait lieu de rapprocher des écrits si différents de caractère, d'origine et de date. Leur commun silence peut être regardé comme une imperfection tout individuelle qu'il faut s'interdire de généraliser, surtout quand nous voyons les autres Pères — et M. Harnack est le premier à le reconnaître — faire dépendre clairement la rédemption de la mort du Christ.

« Le sang de Jésus-Christ, dit saint Clément, a été donné pour nous [4]. » Et plus loin : « Dieu nous a réunis à lui par amour : c'est à cause de l'amour qu'il avait pour nous, que Jésus-Christ a livré son sang pour nous selon la volonté divine, et sa chair pour notre chair, et son âme pour nos âmes [5]. » Nous devons notre salut à ce généreux dévouement. « Regardons toujours le sang du Christ et sachons reconnaître combien il est précieux pour Dieu son Père ce sang qui, répandu pour notre salut, a obtenu au monde entier la grâce de la pénitence [6]. » Saint Clément en voit une figure dans la laine rouge qui sauva la maison de Raab,

1. *Didaché*, X, 2.
2. *Sim.* V, 6, 2. — Les Pères Apostoliques sont toujours cités d'après l'édition Funk (Tubingue, 1901).
3. *Dogmengeschichte*, I, p. 191, note 2.
4. Clem. *Ad Cor.* xxi, 6.
5. Τὸ αἷμα αὐτοῦ ἔδωκεν ὑπὲρ ἡμῶν ἐν θελήματι θεοῦ, καὶ τὴν σάρκα ὑπὲρ τῆς σαρκὸς ἡμῶν καὶ τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν. xlix, 6.
6. vii, 4.

« signe que le sang du Seigneur devait racheter tous ceux qui croient et espèrent en Dieu[1] ».

Saint Ignace reconnaît que toute la mission terrestre du Verbe incarné n'a d'autre objet que notre salut : il célèbre celui qui, « immortel et invisible, s'est fait visible à cause de nous; incorruptible et impassible, il est devenu passible à cause de nous et a souffert à cause de nous de toute manière[2] ». Mais son attention s'attache surtout à la mort du Sauveur. Dans son adresse même, il dit de l'Église de Philadelphie qu'elle « se réjouit dans la passion de Jésus-Christ » et de l'Église de Tralles qu'elle « a la paix dans la chair et l'esprit et la passion de Jésus-Christ, notre espérance ». Il écrit aux Romains : « Je cherche celui qui est mort pour nous, je veux celui qui est ressuscité à cause de nous[3]. » Aux fidèles de Smyrne il parle de Jésus « crucifié pour nous » et « des fruits qui nous reviennent de cette passion divine et bienheureuse... Car il a souffert tout cela à cause de nous, pour notre salut ». Et plus loin saint Ignace mentionne « la chair du Christ, qui a souffert pour nos péchés[4] ». Le résultat de cette mort bienfaisante a été le salut de nos âmes, que le saint évêque décrit surtout par l'image de la vie. « Jésus-Christ est notre Sauveur.. : nous avons été rendus à la vie par son sang divin[5]. » Ailleurs, il invite les fidèles à « ne plus célébrer le sabbat, mais le jour du Seigneur, dans lequel la vie s'est levée pour nous, grâce à lui et à sa mort[6] ». Enfin, il dit formellement aux chrétiens de Tralles : « Vivons selon Jésus-Christ qui est mort pour nous, afin que, par la foi en sa mort, nous soyons délivrés de la mort[7]. »

L'ami de saint Ignace, saint Polycarpe, dans sa courte

1. Διὰ τοῦ αἵματος αὐτου λύτρωσις ἔσται πᾶσιν τοῖς πιστεύουσιν, XII, 7.
2. IGNAT. *Ad Polyc.* III, 2. δι' ἡμᾶς ὁρατόν... δι' ἡμᾶς παθητόν..... κατὰ πάντα τρόπον δι' ἡμᾶς ὑπομείναντα.
3. *Rom.* VI, 1. Ἐκεῖνον ζητῶ τὸν ὑπὲρ ἡμῶν ἀποθανόντα.
4. *Ad Smyrn.* I, 2 et II. ταῦτα πάντα ἔπαθεν δι' ἡμᾶς, ἵνα σωθῶμεν... et VII, 1. σάρκα... τὴν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν.
5. *Eph.* I, 1. ἀναζωπυρήσαντες ἐν αἵματι θεοῦ.
6. *Magn.* IX, 1.
7. *Trall.* II, 1. Τὸν δι' ἡμᾶς ἀποθανόντα, ἵνα πιστεύσαντες εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ τὸ ἀποθανεῖν ἐκφύγητε.

lettre aux Philippiens, revient plusieurs fois sur la mort salutaire de Jésus-Christ. Il parle de Jésus-Christ « qui a consenti à souffrir pour nos péchés jusqu'à la mort ». Plus loin il écrit, commentant le texte bien connu de l'épître de saint Pierre : « Persévérons sans relâche dans notre espérance et le gage de notre justice, c'est-à-dire le Christ Jésus, qui a porté nos péchés dans son corps sur le bois, qui n'a pas commis de péché et dans la bouche duquel on n'a pas trouvé de mensonge ; mais il a tout souffert pour nous afin que nous ayons la vie en lui », et il exhorte les fidèles à imiter cet exemple de patience. Quelques lignes plus bas, réunissant comme saint Ignace et comme saint Paul la pensée de la mort et celle de la résurrection, il excite les Philippiens à donner tout leur amour « à celui qui est mort pour nous et que Dieu a ressuscité à cause de nous[1] ». De même, les anciens de Smyrne, en annonçant aux autres églises le martyre de Polycarpe, parlent du Christ, « qui a souffert pour le salut des élus du monde entier, lui sans tache pour des pécheurs[2] ».

Nous ne voudrions pas édifier de théorie sur des textes si courts et si disséminés ; mais il en ressort du moins que la mort de Jésus-Christ procure le salut du monde, détruit le péché et vivifie les âmes.

Des textes plus clairs nous sont fournis par l'épître de saint Barnabé et l'épître à Diognète.

Saint Barnabé — ou l'auteur quel qu'il soit de cet écrit — s'adressant à des Juifs, cherche expressément à définir la raison d'être de la mort du Christ, qui faisait leur scandale. Naturellement il la trouve surtout dans les prophéties de l'Ancien Testament, dont l'auteur, avec son allégorisme subtil, n'a pas de peine à démêler la véritable signification. Après avoir indiqué la figure du sacrifice d'Isaac, il développe longuement le symbolisme du bouc émissaire : puis

1. Polyc. *ad Philipp.* I, 2. ὃς ὑπέμεινεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ἕως θανάτου καταντῆσαι. — VIII, 1. δι' ἡμᾶς, ἵνα ζήσωμεν ἐν αὐτῷ, πάντα ὑπέμεινεν... et IX, 2.

2. *Mart. Polyc.* XVII, 2 : τὸν ὑπὲρ τῆς τοῦ παντὸς κόσμου τῶν σωζομένων σωτηρίας παθόντα...

c'est Moïse sur la montagne et le serpent d'airain qui sont les types de la Croix et de ses bienfaits [1]. Mais en même temps l'auteur pénètre davantage le sens du mystère. « Si le Fils de Dieu, lui qui est le Seigneur et doit juger les vivants et les morts, a souffert, c'est pour nous donner la vie par ses plaies », et Barnabé continue par ce principe d'une si pénétrante douceur : « Soyons persuadés que *le Fils de Dieu ne pouvait souffrir sinon à cause de nous.* » Mais, à l'exemple d'Isaac et mieux encore, « il avait à offrir son propre corps en sacrifice pour nos péchés [2] ». En effet, le vrai but de sa passion n'est pas autre : « Le Seigneur a voulu livrer son corps pour que par la rémission de nos fautes nous soyons sanctifiés, ce qui se fait par l'aspersion de son sang. Car il est écrit : Il a été blessé à cause de nos injustices et frappé à cause de nos péchés, c'est par ses plaies que nous avons été guéris, il a été conduit comme un agneau à la boucherie et il a été muet comme une brebis devant celui qui la tond. » L'auteur insiste encore : « S'il a souffert, c'est en vue de nos âmes..., pour détruire la mort et réaliser la résurrection des morts, pour tenir la promesse faite à nos pères et se préparer à lui-même un peuple nouveau [3] », « un peuple renouvelé par la rémission des péchés, et qui reçoit un autre caractère, celui d'enfants à l'instar de Dieu qui nous a façonnés de nouveau [4] » — en un mot, « un peuple d'héritiers, acquis par ses souffrances [5] ».

Si cet exposé est encore un peu complexe, il n'en ressort pas moins que la rémission des péchés a été à la fois le but et le résultat du sacrifice de Jésus. Ajoutons que l'Incarnation fut par elle-même un bienfait immense. « Si en effet, il n'était pas venu dans la chair, comment les hommes auraient-ils pu être sauvés en le voyant [dans sa splendeur divine], eux qui, lorsqu'ils regardent le soleil,

1. Barnab. *Epist.* vii, 3-11 et xii.
2. vii, 2. πιστεύσωμεν ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ οὐκ ἠδύνατο παθεῖν εἰ μὴ δι' ἡμᾶς et *ibid.* 3. αὐτὸς ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ἔμελλεν... προσφέρειν θυσίαν Cf. *ibid.* 5.
3. v, 1-2, et *ibid.* 6-7.
4. vi, 11.
5. xiv, 4.

créature périssable et ouvrage de ses mains, ne peuvent soutenir l'éclat de ses rayons [1]? » Dieu donc, qui s'est rapproché de nous par l'Incarnation, nous a rapprochés de lui par la Passion : ainsi se résume pour Barnabé l'œuvre salutaire du Sauveur.

Nous trouvons le même thème dans l'épître à Diognète. Dieu, qui était inconnu des hommes, a voulu se manifester à eux. Dans ce but, il a conçu « quelque chose de grand et d'ineffable », c'est-à-dire l'Incarnation de son Fils, grâce à laquelle « non seulement nous pouvons jouir de ses biens, mais le voir et le toucher. Qui de nous eût jamais attendu cela [2]? » Aussitôt l'auteur, réunissant dans une éloquente synthèse les données de saint Paul et de saint Pierre, établit toute l'économie de la Rédemption dans ce beau chapitre IX qu'il faut citer en entier. « Dieu, ayant arrêté dans ses décrets éternels de se manifester au monde, dans les temps anciens laissa les hommes s'abandonner à leur aise aux mouvements désordonnés des passions. Non pas qu'il se réjouît de nos péchés, mais il les supportait; non pas qu'il approuvât ce temps d'injustice, mais il préparait la justice présente. Il agissait de la sorte afin que, convaincus d'être par nos œuvres propres indignes de la vie, nous en fussions gratifiés par la bonté gratuite de Dieu et quand nous aurions montré avec évidence que nous étions par nous-mêmes incapables d'entrer dans le royaume de Dieu, le pouvoir nous en fut donné par la puissance de Dieu. Lors donc que notre injustice fut à son comble et que nous devions en atteindre comme salaire le châtiment et la mort — ô amour immense de Dieu! — il ne nous a pas haïs, il ne nous a pas rejetés, il ne s'est pas vengé. Au contraire, dans sa généreuse patience, il nous a supportés; bien plus, pris de miséricorde, il s'est lui-même chargé de nos péchés, il a donné son propre Fils en rançon pour nous — le saint pour des pécheurs, l'innocent pour des coupables, le juste pour des injustes, l'incorruptible pour des corruptibles, l'immortel pour des mortels. *Quelle autre*

1. *Ibid.* V, 10.
2. *Epist. ad Diogn.* VIII passim.

chose en effet pouvait couvrir nos péchés, sinon sa justice? qui pouvait nous justifier, nous pécheurs et impies, si ce n'est le seul Fils de Dieu[1]*?* » On aura remarqué la singulière hardiesse de cette dernière phrase. Barnabé nous disait que le Fils de Dieu ne pouvait souffrir que pour notre salut; ici nous lisons que notre salut ne pouvait être opéré que par le Fils de Dieu. Ce sont les deux principes fondamentaux sur lesquels s'édifiera peu à peu toute la théologie de la Rédemption.

Cependant notre auteur continue et, ravi par le mystère qu'il vient de décrire, il s'écrie : « *O doux échange!* ô providence sublime ! ô bienfaits inespérés! que l'injustice d'un grand nombre disparaisse dans la justice d'un seul et que la justice d'un seul justifie de nombreux pécheurs! Ainsi Dieu, dans les temps anciens, a manifesté l'impuissance de notre nature à obtenir la vie; dans le temps présent, il nous a donné un Sauveur, capable de sauver ceux qui étaient incapables de se sauver eux-mêmes : des deux côtés, Dieu nous engage à croire à son amour [1]. »

L'épître à Diognète s'inspire visiblement de saint Paul, et on le sent à la profondeur de sa doctrine. Les autres Pères Apostoliques, nous l'avons vu, considèrent la cause immédiate du salut qui est la mort de Jésus-Christ, ou bien l'effet immédiat de cette mort qui est notre salut. Nos péchés sont la cause du sacrifice de Jésus et ce sacrifice à son tour nous obtient le pardon de nos péchés. Mais ils s'arrêtent là et ne donnent pas la raison de cette efficacité salutaire. C'est précisément ce point que veut approfondir l'auteur de notre épître : pour lui, la vraie cause de notre salut est la sainteté du Fils de Dieu, compensation nécessaire et efficace de nos fautes. C'est le grand principe paulinien de la substitution du Christ à l'humanité coupable : nous ne le trouverons pas de longtemps énoncé avec autant

1. *Ibid.* IX, 2-4 ... ἐλέων αὐτὸς τὰς ἡμετέρας ἁμαρτίας ἀνεδέξατο, αὐτὸς ἐὸν ἴδιον υἱὸν ἀπέδοτο λύτρον ὑπὲρ ἡμῶν, κτλ... Τί γὰρ ἄλλο τὰς ἁμαρτίας ἁμῶν ἠδυνήθη καλύψαι ἢ ἐκείνου δικαιοσύνη; ἐν τίνι δικαιωθῆναι δυνατὸν τοὺς ἀνόμους ἡμᾶς καὶ ἀσεβεῖς, ἢ ἐν μόνῳ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ;

1. *Ibid.* IX, 4-6. ὢ τῆς γλυκείας ἀνταλλαγῆς,... ἵνα ἀνομία μὲν πολλῶν ἐν δικαίῳ ἑνὶ κρυβῇ, δικαιοσύνη δὲ ἑνὸς πολλοὺς ἀνόμους δικαιώσῃ.

d'éloquente vigueur que par l'auteur anonyme de l'épître à Diognète. Mais, s'il nous instruit sur le fond du plan divin, il nous renseigne moins sur son exécution. La mort de Jésus-Christ est sans doute à l'arrière-plan de sa pensée, mais elle n'est pas mentionnée directement — comme si, du point de vue fondamental où se tient l'auteur, tout le reste lui paraissait accessoire. Il nous donne la raison dernière d'un problème dont les autres écrivains apostoliques développaient surtout les apparences. Les deux solutions présentent des lacunes inverses et sont faites pour se compléter mutuellement : il faudrait les combiner l'une avec l'autre pour embrasser pleinement le mystère du salut. Mais la synthèse ne se fera pas de sitôt.

II

Les Pères Apologistes, par le caractère de leurs œuvres et le but qu'ils se sont proposé, ne devaient rien nous dire de la Rédemption. Ils avaient d'abord et surtout à défendre le Christianisme contre les objections populaires ou savantes qui le défiguraient. Cependant ils ont occasion parfois d'exposer la nouvelle religion; mais alors, s'adressant au public païen totalement étranger à cet ordre d'idées, ils doivent laisser de côté les mystères, pour s'en tenir pour ainsi dire à la face extérieure du Christianisme. C'est ainsi qu'ils présentent le plus souvent la révélation chrétienne comme l'épanouissement et la perfection de la religion naturelle, et qu'on peut voir telle apologie — comme celle de Minucius Félix — où le Christ n'est même pas nommé. L'ignorance religieuse de leur public interdisait aux apologistes le domaine de la théologie.

De même, pour dépeindre l'état moral du paganisme, ils n'avaient pas à disserter sur le péché, sa gravité et ses remèdes surnaturels. Ils se contentent de constater le désordre le plus criant : c'est-à-dire l'ignorance où les païens vivent des plus élémentaires vérités et qui les tient dans une grossière idolâtrie, où les apologistes reconnaissent l'empire

du démon. Voilà pourquoi, lorsqu'ils veulent faire valoir le côté libérateur du christianisme, ils le montrent comme apportant la vérité, la complète et divine vérité vainement poursuivie par les philosophes, et détruisant, en conséquence, le pouvoir trompeur des démons.

Ainsi donc aucun apologiste ne fait complètement abstraction de l'idée générale de Rédemption [1]; mais ils la réduisent à ce fait que la tyrannie des démons a été brisée par le Logos et ne pouvait l'être que par lui. Encore est-ce par sa doctrine qu'il a principalement remporté cette victoire. « C'est comme maître divin que le Christ a réalisé le salut [2] », dit M. Harnack : cette formule définit bien le caractère général de la littérature apologétique. Exposé assurément fort incomplet de la doctrine chrétienne, mais dont l'indigence dogmatique s'explique par les circonstances où les Apologistes ont écrit.

En tout cas, de l'aveu de M. Harnack lui-même, saint Justin fait exception, « qui se rattache à la doctrine chrétienne commune que le sang du Christ purifie les croyants et que nous avons été sauvés par ses blessures [3] ». D'après Ritschl, au contraire, il s'en tiendrait au philosophisme général des Pères Apologistes. Jésus-Christ a mission de ramener les hommes à leur destinée originelle, interrompue par le péché. Il le fait de deux manières : comme docteur, en leur enseignant la foi et l'obéissance; comme juge, à son retour, lorsqu'il donnera aux justes l'immortalité, aux autres la damnation [4]. Nous allons voir que les faits donnent abondamment raison à M. Harnack.

Sans doute, saint Justin exalte le grand bienfait de la doctrine chrétienne; et nous n'avons pas à rappeler ici sa belle théorie du λόγος σπερματικός, qui lui permet de reconnaître des parcelles de vérité dans les systèmes philosophiques de la Grèce. Mais il ne s'en tient pas là. Déjà dans ses Apologies

1. M. Harnack le reconnaît. *Dogmengeschichte*, I, p. 459. Cf. p. 496-497 et *Précis*... p. 71.
2. *Dogmengeschichte*, I, p. 499.
3. *Ibid.* p. 500.
4. Ritschl, *op. cit.* I, p. 4-5.

il jette quelques vues sommaires sur la Passion du Christ et la vertu rédemptrice de ses souffrances. « Le Verbe de Dieu s'est fait homme pour nous, afin de participer à nos misères et par là de les guérir [1] » ; « il eut de la chair et du sang en vue de notre salut [2] ». De sa mission terrestre il n'a pas exclu la souffrance : au contraire, « fait homme pour nous, il a voulu souffrir tout ce que lui ont infligé ses ennemis [3] ». Plus haut, pour prouver que cette passion était prédite, il cite tout au long le chapitre LIII d'Isaie : il est vrai qu'il le rapporte comme prophétie, sans en souligner d'aucun commentaire la signification dogmatique [4]. Enfin, dans le texte de la Genèse : « Il lavera sa robe dans le sang du raisin », Justin voit encore l'annonce de la passion et il ajoute que « le Christ devait souffrir pour purifier dans son sang ceux qui croient en lui [5] ».

Mais nous allons voir cette doctrine se développer surtout dans le *Dialogue avec Tryphon :* pour répondre aux objections scandalisées du docteur juif, Justin prouve que la Passion du Christ est l'accomplissement des prophéties et la cause de la rémission de nos péchés.

D'une manière générale, Jésus-Christ est notre libérateur, parce qu'il nous défend contre les démons dont il est venu briser l'empire (ch. 30, 41, 45). Plus spécialement, c'est sa « passion qui a sauvé les hommes » (ch. 74) ; c'est sa croix qui les a régénérés (ch. 138). Jacob servit Laban pour des troupeaux : « Jésus-Christ aussi a servi — et d'une servitude qui est allée jusqu'à la Croix — mais pour les hommes, qu'il s'est acquis au prix de son sang » (ch. 134). Aussi est-il devenu, depuis, le chef d'un nouveau peuple et il règne, puissant et glorieux, sur toute la terre (ch. 135). Mais il devait auparavant mourir, suivant l'oracle d'Isaie, pour que les pécheurs fussent guéris par sa souffrance

1. Justin. *Apolog.* II, 13.
2. *Apolog.* I, 66.
3. *Ibid.* 63.
4. *Ibid.* 50.
5. *Ibid.* 32 ... τοῦ πάθους οὗ πάσχειν ἔμελλε, δι' αἵματος καθαίρων τοὺς πιστεύοντας αὐτῷ. Voir la même interprétation dans le *Dialogue avec Tryphon*, ch. 54.

(ch. 43). Les figures de cette passion bienfaisante remplissent l'Ancien Testament. Le bouc émissaire représente Jésus-Christ, « qui s'est offert en sacrifice pour tous les pécheurs qui veulent faire pénitence ». La farine des sacrifices figure l'Eucharistie ; et celle-ci est la mémoire de la passion soufferte pour nous (ch. 40-41). L'agneau pascal annonçait « le salut que le sang du Christ devait procurer à l'humanité ». De même, l'étoffe rouge de Raab était le signe de ce sang, « par lequel ceux qui autrefois étaient adultères et pécheurs reçoivent la rémission de leurs fautes et sont sauvés » (ch. 111). En effet, les sacrifices et les oblations judaïques n'étaient qu'un ritualisme vide : la vraie rémission des péchés ne s'obtient que « par le sang du Christ, qui est mort dans ce but » ; et Justin, pour le prouver, rapporte le ch. 53 d'Isaie (ch. 13).

La mort du Christ n'apparaît pas seulement à saint Justin comme un bienfait et une source de sanctification : il la présente — quoique en termes peu précis — comme une expiation pénale ; et c'est ici la nouveauté de sa doctrine. Ce sont les péchés du peuple, dit-il après Isaie, qui ont conduit le Christ à la mort (ch. 89) ; c'est à cause de nous qu'il a souffert la passion (ch. 117). Mais le passage le plus formel est surtout le chapitre 95. Tryphon venait d'objecter la vieille difficulté toute pharisienne, d'après laquelle le Christ aurait encouru la malédiction divine par sa mort sur la croix. Au contraire, répond Justin, c'est nous qui étions maudits pour nos péchés : les païens pour leurs crimes, les Juifs pour leurs infidélités légales. Alors, pour en délivrer les hommes, « *Dieu a voulu que son Christ reçut en lui cette malédiction de tous* [1] » et le « Christ s'est soumis à la volonté divine ». Nous avons là déjà l'idée de substitution, qui sera si féconde dans la tradition postérieure.

En résumé, pour saint Justin comme pour les Pères Apostoliques, la cause efficace du salut est la mort du Christ. Pour en expliquer la vertu, il n'y a pas encore de théorie

1. Χριστὸν ὑπὲρ τῶν ἐκ παντὸς γένους ἀνθρώπων ὁ Πατὴρ... τὰς πάντων κατάρας ἀναδέξασθαι ἐβουλήθη. — *P. G.* VI, col. 701.

proprement dite; mais on exploite déjà, avec le symbolisme des sacrifices, les idées de saint Paul et d'Isaie qui allaient devenir classiques. Et c'est ainsi que, par les simples et brèves affirmations de ces primitifs de l'Église, les voies sont frayées à la dogmatique des âges suivants.

CHAPITRE VIII

TENDANCES GÉNÉRALES DE LA THÉOLOGIE GRECQUE : SPÉCULATION ET RÉALISME. SAINT IRÉNÉE, ORIGÈNE

Des textes isolés et non un système, des affirmations dogmatiques plutôt qu'une véritable théologie : voilà ce que nous ont fourni les Pères Apostoliques et Apologistes. Leur esprit s'est porté vers le problème de la Rédemption ; mais sur sa nature et sa cause leurs solutions sont encore sommaires. Le salut, souvent identifié avec la rémission des péchés, comprend aussi un ensemble mal défini de biens spirituels présents et futurs ; on le rattache à la mission générale et à la personne même du Sauveur, mais surtout à sa mort sur la croix. Telles sont les vérités fondamentales transmises aux docteurs chrétiens, qui vont en faire l'objet de leurs réflexions, pour en préciser et classer les éléments divers, pour appliquer en un mot à ces données de la foi une analyse de plus en plus rigoureuse. La théologie commence son œuvre.

A priori on peut prévoir qu'elle se fera dans deux sens : en largeur et en profondeur. Les uns, réfléchissant aux conditions strictes du salut, chercheront à définir la gravité du péché qui est l'obstacle, et l'efficacité de la mort du Sauveur qui en est la réparation providentielle et sublime. D'autres tâcheront plutôt d'encadrer l'œuvre du Christ dans l'ensemble du plan surnaturel. Assurément les deux côtés de la question sont solidaires ; mais on peut, de préférence, envisager l'un ou l'autre — et l'histoire nous montrera qu'il en fut ainsi. Sans doute encore il faut les réunir tous deux

pour avoir une vue complète du mystère de la Rédemption. Mais il est dans la nature des choses que la synthèse soit précédée d'analyses plus ou moins parfaites. Aussi bien, suivant que l'on se place à l'un ou l'autre point de vue, on est loin de serrer la question d'aussi près.

En étudiant le péché de l'homme et la mort expiatoire du Christ, on se met au cœur du problème : aussi c'est par ces réflexions, basées sur le réalisme de l'Écriture, que nous verrons s'élaborer peu à peu la doctrine de la satisfaction, que nous avons esquissée plus haut. Le second aspect prête davantage aux considérations générales, auxquelles devait particulièrement se complaire le génie spéculatif propre aux Pères Grecs. Une vue générale de la Rédemption en est issue, dont on voudrait à tort faire leur conception unique, sur laquelle il faut entrer dans quelques détails.

Le salut consiste à rendre à l'homme sa destinée, qui était la vie immortelle et divine, lamentablement brisée par le péché. Or le péché se manifeste surtout par ses conséquences; et de toutes la plus visible, la plus grave, celle qui blesse le plus notre nature et s'oppose davantage au plan divin, c'est la mort. L'œuvre salutaire du Christ consistera donc avant tout à détruire la mort : celle de l'âme, en nous donnant la grâce et l'amitié de Dieu; celle du corps, en nous promettant la résurrection future. Ainsi l'humanité retrouve la double immortalité qui était son apanage primitif : elle remonte à ce sublime degré de ressemblance avec Dieu, où la bonté du Créateur l'avait placée; elle est vraiment divinisée. Dès lors, les termes de vie, d'immortalité, d'incorruptibilité, de divinisation, qu'on rencontre déjà dans saint Jean et ses disciples, vont devenir les plus fréquents pour exprimer le salut apporté par Jésus-Christ; et l'on comprend que, dans cet ordre d'idées, la mort du Sauveur, sans disparaître tout à fait, soit quelque peu remise au second plan. Ce qui importe le plus c'est l'Incarnation; car il fallait que Jésus-Christ, pour accomplir cette œuvre de restauration complète, fût à la fois Dieu et homme. Voilà pourquoi les Pères s'appuyèrent toujours sur cette idée de la Rédemption, conçue comme une déification, pour

battre en brèche les hérésies qui s'attaquaient successivement à l'humanité réelle ou à la divinité effective du Sauveur. Mais une fois le mystère du Verbe incarné réalisé par la puissance divine, il semble qu'il n'y ait plus rien à désirer : la divinisation de la nature humaine est accomplie par le fait de son union avec le Logos; elle s'accomplira de même en tous ceux qui s'unissent à lui par la foi et la fidélité à ses enseignements. Ainsi la personne du Verbe incarné devient non seulement la cause, mais le type et la réalisation concrète du salut; et la Rédemption tend à se confondre avec l'Incarnation.

Cette théorie a reçu le nom de rédemption mystique ou physique. Nous n'avons pas à dire quels aperçus elle ouvre sur le monde surnaturel; mais il est évident que, prise dans sa rigueur extrême, elle ne fait plus de place à la mort rédemptrice du Christ. Aussi, nous nous hâtons de le dire, sous cette forme absolue elle n'a été professée par personne; mais elle forme le cadre général d'idées dans lequel devait se mouvoir la spéculation de plusieurs Pères Grecs. Dès lors, tout en conservant les données traditionnelles sur la mort du Christ et ses effets salutaires, ils n'en ont pas assez montré l'importance ni approfondi le sens. L'agrandissement de la perspective se produit souvent au détriment de la précision, sinon de l'exactitude des détails. Nous ne voulons donc pas nier cette conception spéculative de nombreux Pères Grecs, ni les lacunes ou du moins les imperfections doctrinales qu'elle entraîne. Mais les modernes historiens de la Rédemption ont tort d'abord de l'exagérer, puis de déclarer qu'elle fut la seule [1]. Car il y eut, même chez les Pères Grecs, une autre école de théologiens — et d'ailleurs les plus nombreux — qui, s'appuyant sur le réalisme ferme de saint Paul et de l'Écriture, ont compris le rôle unique et décisif de la mort expiatoire du Sauveur et consacré tous leurs efforts à en pénétrer la valeur.

Spéculation et réalisme, telles nous semblent être les deux directions, dans lesquelles a bifurqué la théologie ré-

1. Cf. Ritschl, *op. cit.* p. 4 ss. Harnack, *Précis*, p. 144-146. Sabatier, p. 45-46.

demptrice des Pères Grecs. De ces tendances générales nous allons trouver des représentants caractéristiques dans les deux fondateurs de la théologie grecque : saint Irénée et Origène

I

Dans le vocabulaire de saint Irénée un mot revient souvent pour exprimer l'œuvre du Christ : celui de *recapitulatio* (ἀνακεφαλαίωσις) — et ce mot est des plus vagues, à raison des idées complexes qu'il recouvre. Sens spécial et immédiat de « résumé », sens plus général de « restauration », tous deux permis ou suggérés par l'étymologie, il prend tour à tour l'un et l'autre. Car le Christ résume et condense pour ainsi dire en lui-même toute l'humanité ; mais c'est pour la restaurer, la refaire, la ramener à son principe. Ainsi le même mot arrive à désigner l'effet et la cause de la Rédemption : c'est comme un large manteau, qui enveloppe la pensée quelque peu flottante du docteur lyonnais et qui nous permet d'en discerner les divers éléments, sans peut-être en préciser aucun.

Pour saint Irénée, depuis Adam, le péché règne sur tous les hommes, qui les soumet au démon et les rend ennemis de Dieu qu'ils ont offensé [1]. Mais notre docteur envisage surtout les ravages que le péché produit dans notre nature. L'homme était fait pour jouir de la vie incorruptible et immortelle à l'image de Dieu — destinée sublime et toute gratuite, qu'il devait s'acquérir par une libre obéissance. « La soumission à Dieu donne l'incorruptibilité et la persévérance de l'incorruptibilité donne la gloire éternelle » (IV, 38, 3). Mais au contraire « se séparer de Dieu, c'est la mort » (V, 27, 2). Voilà pourquoi Adam, par son péché, a encouru la mort et l'a transmise à sa postérité (III, 18, 7 et passim). L'homme ne pouvant de lui-même sortir de cet état, Dieu dans sa bonté lui a donné un Sauveur (III, 20, 1 et 3) [2], « en qui nous retrouvons ce que nous

1. Iren. *Adv. haeres.* V, 14, 1. Cf. V, 1, 1 ; V, 17, 1, etc.
2. Cependant, pour motiver le salut d'Adam, Irénée invoque l'hon-

avions perdu en Adam, c'est-à-dire l'image et la ressemblance de Dieu[1] ». Cette phrase nous donne le principe général et comme le résumé de la théologie rédemptrice de saint Irénée.

L'œuvre positive du Sauveur — et la principale — consiste à renouveler notre nature corrompue, en lui rendant la ressemblance divine; et cette œuvre exige l'union réelle de la divinité avec l'humanité. Cette idée est au fond de toute l'argumentation d'Irénée contre les Docètes. « *Jésus-Christ est devenu ce que nous sommes pour nous faire ce qu'il est* » (V, préf.). « Le Verbe de Dieu s'est fait homme, le Fils de Dieu s'est fait fils de l'homme, pour que l'homme, ainsi uni au Verbe divin, reçoive l'adoption et devienne fils de Dieu. Car il nous était impossible de recevoir l'incorruptibilité et l'immortalité, si nous n'étions unis avec l'incorruptibilité et l'immortalité. Et comment nous unir à l'incorruptibilité et à l'immortalité, si d'abord elle n'était elle-même devenue ce que nous sommes, pour que ce qui est corruptible en nous fût absorbé par l'incorruptibilité, ce qui est mortel par l'immortalité et que nous recevions l'adoption des enfants de Dieu? » Voilà pourquoi ceux qui nient la divinité de Jésus-Christ « restent dans leur chair mortelle, débiteurs de la mort, parce qu'ils refusent l'antidote de vie » (*antidotum vitae non accipientes*. III, 19, 1). Ailleurs saint Irénée revendique avec autant d'énergie — et pour la même raison — la réalité de l'humanité du Sauveur. « Il ne nous a pas véritablement rachetés, s'il ne s'est pas véritablement fait homme » (V, 2, 1. Cf. V, 14, 2 et 3).

Mais ne semble-t-il pas aussi, par voie de conséquence, que notre salut est accompli par cette participation du Verbe à notre nature, c'est-à-dire par le fait même de l'Incarnation? « Autrefois on disait bien que l'homme avait été créé à l'image de Dieu : on ne le montrait pas. Car le

neur de Dieu, qui ne saurait se laisser vaincre par le démon (III, 23, 1). Le principe ne dépasse-t-il pas le cas particulier, jusqu'à insinuer une certaine nécessité de la Rédemption?

1. « *In compendio nobis salutem praestans*, ut quod perdideramus in Adam, id est secundum imaginem et similitudinem esse Dei, hoc in Christo Iesu reciperemus. » III, 18, 1. — *P. G.* VII, col. 932.

Verbe de Dieu était invisible, à l'image duquel l'homme avait été fait. Voilà pourquoi l'homme perdit si facilement la ressemblance avec Dieu. Mais, lorsque le Verbe de Dieu s'est incarné, il a tout confirmé; il a montré que l'image était vraie : il a restitué et consolidé la ressemblance, en rendant l'homme semblable au Père invisible par le Verbe visible » (III, 16, 2). C'est ainsi que, par son union avec notre humaine nature, le Verbe éternel restaure et renouvelle en lui toutes choses.

Mais il fallait encore réparer la faute d'Adam; et pour cela, c'est toute la vie de Jésus-Christ qui sera comme le résumé réparateur de celle de notre premier père. Jésus est né d'une mère vierge, comme Adam était sorti de la terre vierge (III, 21, 10). Mais ce qui frappe surtout saint Irénée dans la vie du Sauveur, c'est son caractère d'obéissance, qu'il oppose sans cesse à la désobéissance d'Adam[1]. Les tentations de Jésus-Christ sont rigoureusement mises en parallèle avec les circonstances de la chute. Parce que l'homme avait péché par la nourriture, Jésus-Christ se prive de nourriture; parce que l'homme s'était enorgueilli à l'instigation du serpent, le Sauveur s'humilie. En un mot, « Adam avait violé le précepte de Dieu : cette violation fut réparée par Jésus-Christ qui observe tous les préceptes de la loi et tous les ordres de son Père » (V, 21, 2). Mais cette obéissance se manifeste surtout par la mort de la Croix, qui était nécessaire « pour détruire cette désobéissance, qui s'était produite au commencement dans le bois » (*Eam quae in ligno facta fuerat inobedientiam, per eam quae in ligno fuerat obedientiam sanans*. V, 16, 3). Et Irénée ne manque pas de trouver dans l'Ancien Testament maintes figures du bois de la Croix par qui nous sommes sauvés (V, 17, 3 et 4)[2].

Ce parallélisme tout superficiel est la surcharge mala-

1. « Nostram inobedientiam per suam obedientiam consolatus. » V, 17, 1. Cf. III, 18, 7 et III, 21, 10. La désobéissance d'Ève est elle-même réparée par l'obéissance de Marie. III, 22, 4.

2. Irénée remarque même que la mort de Jésus-Christ a eu lieu le même jour que la chute d'Adam (V, 23, 2).

droite de cette grande idée paulinienne que le désordre moral du péché devait être réparé par la soumission infiniment méritoire du Fils de Dieu. Nous avons d'ailleurs une preuve que saint Irénée, malgré la forme imparfaite de l'expression, n'a pas méconnu la grandeur du principe, quand nous le voyons ajouter aussitôt que nous sommes solidaires du second Adam comme nous l'étions du premier — solidaires jusqu'à l'identité : « Dans le premier Adam, nous avons offensé Dieu en désobéissant à son précepte; dans le second Adam, nous avons été réconciliés, en devenant obéissants jusqu'à la mort de la croix » (*Deum in primo quidem Adam offendimus, non facientes eius praeceptum ; in secundo autem Adam reconciliati sumus, obedientes usque ad mortem facti.* V, 16, 3).

Non content de parler de l'obéissance réparatrice du Christ, saint Irénée répète aussi les formules traditionnelles sur la mort expiatoire. D'une manière générale, Jésus-Christ est mort pour nous (III, 16, 6; III, 20, 2; IV, 27, 2). A la suite de saint Paul, dont Irénée cite les principaux textes, nous lisons que cette mort opère notre rédemption [1] et notre réconciliation [2]. Au moins une fois, cette mort est présentée comme « un sacrifice — figuré et préparé par l'immolation d'Isaac — où Dieu offre son Fils unique et chéri pour notre rédemption [3] ». Enfin ailleurs saint Irénée rattache à la passion ces mêmes bienfaits d'ordre général qu'il attribuait tout à l'heure à l'Incarnation. « *Par sa passion, il a détruit la mort*, dissipé l'erreur, la corruption et l'ignorance; il a manifesté la vie, la vérité et donné l'incorruptibilité [4]. »

1. III, 16, 9 : « Pro nobis mortuus est et sanguine suo redemit nos. » Cf. V, 1, 1 et 2; V, 2, 1 et 2; V, 14, 3-4.
2. III, 16, 9 : « Per passionem *reconciliavit* nos Deo » ; col. 929. « Iusta caro eam reconciliavit carnem, quae in peccato detinebatur et *in amicitiam adduxit Deo.* » V, 14, 2; col. 1162.
3. Τὸν ἴδιον μονογενῆ καὶ ἀγαπητὸν Υἱὸν θυσίαν παρασχεῖν εἰς λύτρωσιν ἡμετέραν. IV, 5, 4; col. 986.
4. II, 20, 3. « *Per passionem mortem destruxit*, et solvit errorem, corruptionemque exterminavit et ignorantiam destruxit; vitam autem manifestavit, et ostendit veritatem, et incorruptionem donavit » ; col. 778.

Ces vues si nettes sur le rôle de la passion, saint Irénée malheureusement ne les harmonise pas — ou du moins pas assez — avec ses principes plus généraux sur la nécessité de l'Incarnation, tellement que dans les passages qui semblent offrir l'expression la plus complète de sa pensée, c'est encore l'Incarnation qui tient la première place, témoin le ch. 18 du livre troisième.

Tout d'abord Irénée revendique hautement la réalité des souffrances de Jésus-Christ contre les Gnostiques : « S'il n'a pas véritablement souffert, il nous trompe lorsqu'il nous ordonne de l'imiter... Et nous-mêmes, nous sommes au-dessus de lui, parce que nous souffrons ce qu'il n'a pas voulu souffrir. » Mais il n'en est pas ainsi; Jésus est notre maître parfait : « Il a lutté et remporté la victoire, *compensant notre désobéissance par son obéissance* : il a vaincu le démon, délivré ses captifs et donné le salut à sa créature en détruisant le péché. » Irénée ne nous dit pas autrement comment le péché fut détruit, mais il continue par les considérations suivantes sur les qualités de Rédempteur. « Dieu, qui est bon et miséricordieux et qui aime l'humanité, a voulu unir l'homme à Dieu [dans la personne de J.-C.]. » Car notre Sauveur devait être Dieu et homme : homme, non seulement pour que le démon fût vaincu justement, mais aussi parce que si notre nature n'était pas unie à Dieu, elle ne pouvait posséder l'incorruptibilité. Il devait être Dieu : sinon notre salut ne serait pas certain. « Il fallait, en un mot, que le médiateur entre Dieu et les hommes fût capable, par ses relations avec les deux parties, de ramener entre elles la concorde et l'amitié, de présenter l'homme à Dieu, de révéler Dieu à l'homme. Comment, en effet, pourrions-nous participer à l'adoption des enfants de Dieu, si ce n'était pas le Fils qui nous eût donné l'union avec Dieu et si le Verbe, en devenant chair, n'avait pas communié avec notre nature? Il est donc venu et il a passé par tous les âges, rendant à tous la communion avec Dieu [1]. » Aussi les Docètes qui nient la vérité de cette Incarnation sont encore sous le coup

1. S. Irénée dit ailleurs qu'il s'est fait vieillard pour sanctifier les vieillards (II, 22, 4).

de l'ancienne condamnation; car la Loi mosaïque manifeste le péché sans le détruire. Il fallait donc que celui qui devait détruire le péché et délivrer l'homme de la mort se fît homme comme l'homme qu'il voulait sauver. « L'homme s'était laissé entraîner en servitude par le péché et était depuis captif de la mort : c'est par un homme aussi que le péché devait être détruit et la mort perdre son pouvoir. » Il en a été ainsi fait. « De même, en effet, que par la désobéissance d'un seul homme, qui avait été façonné le premier de la terre vierge, un grand nombre furent faits pécheurs et perdirent la vie; ainsi devait-il être que par l'obéissance d'un seul homme, qui est né le premier d'une vierge, beaucoup fussent justifiés et reçussent le salut. » C'est ainsi que le Verbe de Dieu s'est fait homme, vraiment homme, « *récapitulant en lui l'humanité pour détruire le péché, anéantir la mort et vivifier les hommes*[1] ».

Dans ce passage, tout rempli de la doctrine de saint Paul, la mort du Sauveur n'est même pas mentionnée. Elle l'est ailleurs et rapprochée de l'Incarnation, mais sans qu'on voie clairement laquelle est la cause principale de notre salut. « Jésus-Christ nous a rachetés par son sang; il a donné son âme pour notre âme, sa chair pour notre chair; en répandant sur nous l'Esprit-Saint, il a rétabli l'union entre l'homme et Dieu; il a fait descendre Dieu vers l'homme par l'Esprit et fait monter l'homme jusqu'à Dieu par son incarnation; par son avènement il nous donne la vraie et solide immortalité, en nous unissant à lui : ces grandes vérités sont la ruine de toutes les hérésies[2]. » Le tableau doctrinal est complet; mais il manque de perspective. Ailleurs, parlant de la réconciliation, saint Irénée n'est pas plus précis. « On ne réconcilie, dit-il, que ce qui était d'abord dans l'inimitié. Nous étions ennemis de Dieu depuis la faute d'Adam. Or, en unissant à lui notre nature, Jésus-Christ a réconcilié l'humanité avec Dieu le Père : car il nous

1. III, 18, 5-7; col. 935-938. « *Deus hominis antiquam plasmationem in se recapitulans*, ut occideret quidem peccatum, evacuaret autem mortem et vivificaret hominem. »
2. V, 1, 1; col. 1121.

réconcilie avec lui par son corps de chair et nous rachète par son sang[1]. » Et plus loin : « Devenu médiateur entre Dieu et les hommes par son incarnation, il nous a rendu l'amitié de Dieu, apaisant pour nous le Père contre qui nous avions péché et réparant notre désobéissance par son obéissance[2]. »

Ainsi dans ces textes, qui semblent par endroits décisifs, l'Incarnation et la mort du Sauveur, à y regarder de près, sont mises sur le même plan. Nous ne chercherons pas à mettre dans la pensée de saint Irénée un ordre systématique qui n'y est pas. Mais il est clair du moins que, pour lui, la Rédemption consiste à réparer les brèches causées à notre nature par le péché en même temps qu'à réconcilier l'homme avec Dieu, et qu'il a fallu pour cela l'Incarnation et la passion, la vie et la mort de l'Homme-Dieu. Ces deux idées se partagent son esprit, sans qu'il soit parvenu à les coordonner. On voit, en tout cas, ce qu'il faut penser de cette affirmation de Ritschl que saint Irénée, « d'accord avec ses prédécesseurs, aurait mis *à un rang éminent, au rang de pensée maîtresse*, cette idée que le Christ est un maître qui nous communique la pleine connaissance de Dieu, afin que, en imitant ses œuvres et observant ses commandements, nous puissions entrer en communauté parfaite avec lui[3] ». M. Harnack dit au contraire beaucoup plus justement : « Le Christ historique est au centre (de son système), *non pas en sa qualité de docteur* — bien que la théorie rationnelle se mette à plusieurs reprises à la traverse de la théorie réaliste de la Rédemption — mais parce qu'il est le Dieu-Homme[4]. »

II

Au même rang que saint Irénée nous pouvons placer le grand docteur de Rome, qui fut à plusieurs égards son

1. V, 14, 3; col. 1162-1163.
2. V, 17, 1; col. 1169.
3. Ritschl, *op. cit.* I, p. 7.
4. Harnack, *Précis*, p. 82 et *Dogmengeschichte*, I, p. 515-517.

disciple : saint Hippolyte. Les fragments mutilés qui nous restent de ses œuvres, et qui peuvent en définitive fournir des arguments à toutes les hypothèses, nous permettent, sinon de reconstituer son système, au moins d'en discerner les lignes principales.

Nous y trouvons d'abord les idées courantes sur la mort rédemptrice. D'une manière générale, le salut est rattaché « à la croix et aux clous de notre Dieu [1] ». La mort du Christ est présentée comme un sacrifice expiatoire : Jésus-Christ est l'agneau de la véritable Pâque, immolé pour nous [2], et dont le sang purifie le monde [3]. Nos péchés sont la seule vraie cause de sa mort : Hippolyte en effleure cet aspect pénal, lorsqu'il applique au Messie souffrant les paroles du psaume LXVIII : « *Quae non rapui tunc exsolvebam*, c'est-à-dire moi qui n'avais pas péché, j'ai souffert la mort pour le péché d'Adam [4]. » Le résultat fut la destruction et l'expiation de nos péchés. Jésus-Christ les a cloués en même temps que lui en étendant ses bras sur la croix [5]. Il est le grand prêtre qui enlève les péchés du monde, suivant ce que disait de lui Jean-Baptiste. Gabriel avait dit de même qu'il venait détruire nos péchés, expier nos fautes (DAN. x, 24). Ce que Jésus-Christ a fait puisque, au témoignage de saint Paul, il est notre paix, qui réconcilie toutes choses, et qu'il détruit le décret qui était contre nous en l'attachant à la croix, afin de détruire nos iniquités et d'expier nos fautes [6].

D'un autre côté, nul plus qu'Hippolyte n'a spéculé sur la valeur mystique de l'Incarnation. « Le Verbe éternel s'est fait homme parmi les hommes, pour restaurer Adam par lui-même [7] » — idée analogue, comme le remarque

1. HIPPOLYT. *In sanct. Pascha,* fragm. IV. — Édition ACHELIS (Leipzig, 1897), p. 270.
2. *In Elcanam et Annam,* frag. IV; *ibid.* p. 122.
3. *In Genes.* XXIV; *ibid.* p. 60.
4. *Adv. Judaeos,* II et III. — *P. G.* X; col. 789.
5. *In Genes.* VII; *loc. cit.* p. 54.
6. *In Dan.* IV, 21. Édition BONWETSCH, p. 268.
7. Ἀναπλάσσων δι' ἑαυτοῦ τὸν Ἀδάμ. *De Christo et Antichr.* 26. Édition ACHELIS, p. 19. Cf. *In Dan.* IV, 11; p. 214.

M. Harnack [1], au principe de saint Irénée sur la récapitulation. « Il s'est fait homme, homme complet, pour sauver l'homme déchu et donner l'immortalité à ceux qui croiraient en lui [2]. » Ailleurs, Hippolyte insinue très clairement que ce bienfait est acquis par l'Incarnation même. « Il veut tous nous faire fils de Dieu... Le Verbe de Dieu, en effet, qui n'avait pas de chair, a revêtu dans le sein d'une Vierge sainte une chair sainte, afin d'unir notre corps mortel à sa puissance, de mêler l'incorruptible au corruptible, le faible au fort et de sauver ainsi l'homme qui s'était perdu [3]. »

« Mais si l'homme est immortel, il sera Dieu [4]. » Hippolyte ne recule pas devant les conséquences du principe et il consacre les dernières pages des *Philosophoumena* à dérouler jusqu'au paradoxe la théorie de la divinisation. Nous ne sommes pas des dieux par nature. « Le Créateur ne s'est pas trompé : ce n'est pas un Dieu, ni un ange qu'il voulait faire, mais un homme. S'il avait voulu vous faire Dieu, il le pouvait, témoin l'exemple du Logos. » Mais si nous ne sommes pas des dieux, nous pouvons le devenir, à condition d'obéir à ses préceptes. Les justes, en effet, auront « un corps immortel et incorruptible comme l'âme elle-même. Après avoir servi sur la terre le roi du ciel, vous serez participant de Dieu et cohéritier du Christ; vous ne serez plus soumis à la concupiscence, aux passions ou aux maladies. *Car vous êtes devenu Dieu.* Vous étiez homme et souffriez comme tel; mais Dieu a promis de vous donner les privilèges de sa divinité, parce que vous êtes divinisé, engendré à l'immortalité. » Nous devons tous ces bienfaits au Christ. C'est lui, en effet, qui lave l'homme de ses péchés

1. *Dogmengeschichte*, I, p. 560, note 1.
2. *Contr. haer. Noeti*, 17. — *P. G.* X; col. 825-828. Cf. *ibid.* 18. δι' ἡμᾶς γέγονεν καθ' ἡμᾶς.
3. *De Christo et Antichr.* 3 et 4; p. 6-7. ὅπως συγκεράσας τὸ θνητὸν ἡμῶν σῶμα τῇ ἑαυτοῦ δυνάμει, καὶ μίξας τῷ ἀφθαρτῷ τὸ φθαρτὸν καὶ τὸ ἀσθενὲς τῷ ἰσχυρῷ, σώσῃ.
4. *Serm. in Theoph.*, 8; *ibid.* p. 262. Εἰ ἀθάνατος... ὁ ἄνθρωπος, ἔσται καὶ Θεός. Bien que ce sermon soit contesté par certains critiques, il est maintenu par le plus grand nombre. En tout cas, nous avons voulu relever cette phrase comme donnant une excellente formule d'une idée d'ailleurs courante.

et en fait une nouvelle créature. « Si vous obéissez à ses préceptes, si vous êtes son imitateur fidèle, vous serez honoré comme lui. *Car Dieu est assez riche pour vous faire Dieu, vous aussi, pour sa gloire*[1]. »

Il est difficile de pousser plus loin la logique des déductions, comme aussi, hâtons-nous de le dire, de mieux réussir à déprécier une idée juste par des exagérations manifestes.

Enfin, voici un texte où nous trouvons pour ainsi dire la synthèse des idées de saint Hippolyte sur la Rédemption. « Le premier homme, formé de la terre, s'était perdu; la mort le tenait dans ses fers. Celui qui est venu l'arracher à l'enfer, celui qui est descendu du ciel pour y faire remonter les pauvres déchus, celui qui s'est fait le prédicateur des morts, le rédempteur des âmes et la résurrection de ceux qui sont ensevelis, c'est le Logos éternel. Il est venu secourir l'homme vaincu en se faisant semblable à lui; il a pris dans le sein d'une vierge l'humanité du premier Adam. Lui qui était spirituel vient sauver l'homme terrestre; éternel vivant, il sauve celui qui est mort par désobéissance; venu du ciel, il rappelle à ses destinées supérieures l'humanité tombée; libre, il veut rendre un esclave à la liberté par sa propre obéissance. Il transforme en diamant l'homme dissous en terre et devenu la proie du serpent; il montre cet homme suspendu à la croix, maître de celui qui l'avait vaincu : il a été victorieux par le bois[2]. » Il est facile de voir combien la synthèse est confuse; mais aussi combien elle est dominée par l'idée de « récapitulation ».

En résumé, Hippolyte et Irénée étaient entraînés par la pente de leur système, qui fait consister l'œuvre du salut à diviniser notre nature, à donner à l'Incarnation le rôle prépondérant. Mais ils ont été retenus dans cette voie par la forte doctrine de l'Écriture sur la mort salutaire du Christ.

1. *Philosoph.* X, 33-34. — *P. G.* XVI *ter*; col. 3450-4. ἔσῃ ὁμιλητὴς θεοῦ καὶ συγκληρονόμος Χριστοῦ... Γέγονας γὰρ θεός... ὅτι ἐθεοποιήθης, ἀθάνατος γεννηθείς... Οὐ γὰρ πτωχεύει Θεὸς καὶ σὲ θεὸν ποιήσας εἰς δόξαν αὐτοῦ.
2. *In cant. magn.* fragm. II; Edition Achelis, p. 83. οὗτος ἦν ὁ τοῦ νενικημένου ἀνθρώπου γεγενημένος βοηθός, κατ' αὐτὸν ὅμοιος αὐτῷ, πρωτότοκος λόγος τὸν πρωτόπλαστον Ἀδὰμ ἐν τῇ παρθένῳ ἐπισκεπτόμενος.

Longtemps encore nous verrons le réalisme traditionnel servir de contrepoids aux spéculations de l'esprit grec. Mais, entre les deux poussées, il n'est pas étonnant qu'une théologie novice n'ait pas su trouver son équilibre [1].

III

Quand nous avons vu l'esprit de spéculation énerver le réalisme rédempteur de la Croix chez les plus illustres représentants de la théologie occidentale, affirmer que nous trouverons le contraire dans l'école d'Alexandrie, le foyer par excellence de l'interprétation idéaliste, *a priori* semblerait un paradoxe. De cet invraisemblable cependant les textes encore une fois vont faire le vrai. Non pas que la doctrine de la Rédemption soit également ferme chez tous les docteurs alexandrins : nous allons voir, au contraire, chez le premier d'entre eux le plus curieux mélange de vues disparates; mais déjà le réalisme se dessine, qui finalement l'emportera.

Clément d'Alexandrie, à ne regarder qu'une partie de son œuvre, semble aussi éloigné que possible de la doctrine traditionnelle. A tout instant il parle de l'incorruptibilité comme du bien suprême et il la fait découler non, pas même de l'Incarnation, mais de la connaissance du Logos et de sa doctrine, de la vraie et parfaite Gnose. Le Verbe lui-même est « notre Sauveur », en ce sens qu'il est « une source vivifiante et pacifiante répandue sur la surface de la terre [2] ». Quelques lignes plus loin, Clément décrit bien le processus général de la Rédemption, mais sans le rattacher clairement à la mort de Jésus-Christ [3]. « L'homme, qui était heureux et libre dans le paradis terrestre, s'était

1. On retrouve plus tard l'idée de récapitulation chez saint Méthodius d'Olympe. « Il pousse même les choses si loin qu'il semble absolument identifier le Christ avec la personne du premier Adam. » TIXERONT, *Histoire des dogmes* (Paris, 1905), I, p. 422. Cf. METHOD. OLYMP. *Convivium*, III, 4-5. — *P. G.* XVIII; col. 65-68. Cf. 8; col. 73.
2. CLEM. ALEX. *Protrep.* X. — *P. G.* VIII; col. 228.
3. *Ibid.* XI; col. 228-229.

soumis au plaisir et avait offensé Dieu. Aussi était-il prisonnier dans les liens du péché. Pour le délivrer, le Seigneur s'est revêtu de chair; avec elle il a vaincu le serpent, il a réduit la mort en servitude et, ce qui est plus étonnant, cet homme séduit par le plaisir et enchaîné par la corruption, il l'a proclamé libre. O divine merveille! un Dieu a succombé et l'homme s'est relevé. »

D'autres textes font mieux ressortir le caractère purement rationnel du christianisme de Clément. A propos du texte d'Isaie : « Le Seigneur l'a livré pour nos péchés », Clément ajoute seulement « pour les corriger et les punir[1] ». Aux sacrifices inutiles du judaïsme, il n'a pas autre chose à opposer que le sacrifice du cœur, seul agréable à Dieu[2]. Pour commenter la parole de saint Jean : *Sanguis Christi mundat nos*, il répète à deux reprises que le sang du Christ c'est sa doctrine[3]. La même interprétation reparaît dans le Pédagogue. Il y est bien dit une fois que nous sommes unis au Christ « par son sang qui nous rachète ». Mais cette parole est enveloppée d'un si laborieux et si singulier effort de symbolisme, qu'il est difficile d'y trouver le sens traditionnel[4].

Mais ailleurs Clément déclare nettement que le sang du Christ est double : « il y a le sang spirituel, par lequel nous avons été oints et *le sang charnel, par lequel nous avons été rachetés*[5] de la corruption ». Jésus-Christ est notre grand-prêtre et à la fois notre victime : « il est le sacrifice de tout point précieux et parfait immolé pour nous[6] ». C'est pour nous qu'il s'est sacrifié, pour nous donner la vie, pour purifier ses ennemis eux-mêmes. A son exemple, les Apôtres ont souffert pour leurs Églises; le vrai fidèle, à son tour, doit être

1. *Paedag.* I, 8. — *P. G.* VIII; col. 332.
2. *Ibid.* III, 12; col. 669. Cf. *Strom.* II, 18; col. 1017. V, 14. — *P. G.* IX; col. 177. *ibid.* VII, 3; col. 417. VII, 6; col. 444.
3. *Fragm. in I Ioan.* — *P. G.* IX; col. 735.
4. *Paed.* I, 6. — *P. G.* VIII; col. 293, 300, 305 et 308.
5. σαρκικὸν [αἷμα], ᾧ τῆς φθορᾶς λελυτρώμεθα. *Protrep.* II, 2. — *P. G.* VIII; col. 409.
6. Ὁλοκάρπωμα ὑπὲρ ἡμῶν καὶ ἄπορον θῦμα ὁ Χριστός. *Strom.* V, 11. *P. G.* IX; col. 108. Cf. *ibid.* 10; col. 101.

prêt, s'il le faut, à boire le calice pour l'Église [1]. Tels sont les textes qu'on recueille dans l'œuvre principale de Clément : s'ils nous permettent de dire que le sacrifice salutaire du Christ ne fut pas étranger à son esprit, ils nous obligent à constater que cette idée y tient pourtant peu de place.

Il en va tout autrement dans le petit opuscule de morale, intitulé : *Quel riche sera sauvé?* Dès les premières pages, la mort du Christ apparaît comme une cause de notre salut. « Si la loi de Moïse suffisait pour donner la vie, c'est en vain que le Sauveur lui-même est venu souffrir à cause de nous [2]. » Plus tard, non content de dire que Jésus-Christ est mort pour nous et qu'il nous a mérité par son sang un trésor de vertus [3], Clément précise le caractère expiatoire de cette mort dans des formules qui dépassent en clarté celles que nous avons pu trouver jusqu'ici et sont en avant même sur la théologie de l'avenir.

« Je t'ai régénérée, dit Jésus à l'âme chrétienne, toi que le monde avait engendrée pour la mort ; je t'ai délivrée, guérie, rachetée... Je suis ton nourricier... Je suis ton maître... Pour toi j'ai combattu contre la Mort, et ainsi *j'ai expié ta mort — celle que tu devais pour tes péchés* » (τὸν σὸν ἐξέτισα θάνατον, ὃν ὤφειλες ἐπὶ τοῖς προημαρτημένοις) [4]. Le caractère de substitution pénale est ici souligné ; plus loin c'est le côté du généreux dévouement. « Dieu était père par sa divine nature ; il est devenu mère par son amour pour nous... Son Fils éternel, fruit de son amour, est amour comme lui. Voilà pourquoi il est descendu, il s'est fait homme, il a souffert volontairement nos misères... Avant de s'immoler et de se donner lui-même pour notre rachat, il nous laisse ce testament nouveau : Je vous donne mon amour. Quel est donc cet amour? C'est que *pour chacun de nous il a donné*

1. Παθεῖν ἠθέλησεν ἵνα τῷ πάθει ζήσωμεν αὐτοῦ. *Strom.* IV, 7. — *P. G.* VIII ; col. 1256... διὰ τὴν τῶν ἀπίστων ἀποκάθαρσιν. *Ibid.* 9 ; col. 1284-1285.
2. *Quis dives salvetur*, 8. — *P. G.* IX ; col. 612.
3. *Ibid.* 33 et 34 ; col. 640.
4. *Ibid.* 23 ; col. 628.

son âme, dont le prix surpasse toutes choses[1]. » Enfin, Clément raconte la légende bien connue de saint Jean, se jetant aux pieds d'un de ses disciples devenu chef de brigands ; et voici les paroles qu'il met sur les lèvres du vieillard pour toucher le misérable : « Aie pitié de moi, mon fils ; ne crains pas : tu peux encore espérer le salut. Je rendrai compte au Christ pour toi ; volontiers, s'il le faut, *je souffrirai la mort que tu mérites, comme le Christ a souffert la mort pour nous*. Je donnerai ma vie en échange de la tienne[2]. »

Nous n'avons pas à concilier ces deux faces de la doctrine du grand philosophe alexandrin ; et peut-être au demeurant serait-ce difficile. Il nous suffit de constater que, malgré le moralisme tout intellectualiste d'une partie de son œuvre, Clément — soit logique subtile, soit heureuse inconséquence — applique à la mort du Christ les principes traditionnels de l'expiation et de la substitution, et déjà presque les formules de la *satisfactio vicaria*.

IV

A la suite de Clément, Origène aussi a décrit l'œuvre générale du Verbe incarné comme celle du Maître divin qui nous apporte la vérité parfaite et nous rouvre par là le chemin de l'immortalité ; et Ritschl, naturellement, ne connaît que ce côté de sa doctrine[3]. Beaucoup plus justement, M. Harnack reconnaît que « l'œuvre rédemptrice du Logos est complexe » et qu'une place prépondérante est accordée à « la mort du Christ sur la croix, dont Origène développe la valeur salutaire avec une abondance et un détail comme pas un théologien avant lui[4] ».

Quelle que soit la théorie d'Origène sur le péché originel,

1. *Ibid.* 37 ; col. 641. ὑπὲρ ἡμῶν ἑκάστου καθῆκε τὴν ψυχὴν, τὴν ἀνταξίαν τῶν ὅλων.
2. *Ibid.* 42 ; col. 649. Ἐγὼ Χριστῷ λόγον δώσω ὑπὲρ σοῦ· ἂν δέῃ, τὸν σὸν θάνατον ἑκὼν ὑπομενῶ, ὡς ὁ Κύριος τὸν ὑπὲρ ἡμῶν· ὑπὲρ σοῦ τὴν ψυχὴν ἀντιδώσω τὴν ἐμήν.
3. *Op. cit.* I, p. 6.
4. *Dogmengeschichte,* I, p. 635, note 1. Cf. *Précis...*, p. 106-107.

ce qui n'est pas douteux, c'est que, pour lui, tous les hommes sont pécheurs et qu'ils étaient incapables de se sauver par eux-mêmes [1] : de la miséricorde divine seule leur est venu le salut.

« Le Christ était dans la gloire de Dieu et voyait par la faute d'un seul homme la mort régner sur tous les peuples. Il n'a pas oublié sa créature. Il ne lui semble rien d'être égal à Dieu et un avec son père, si la mort dévore son ouvrage. Il s'est donc dépouillé de la majesté divine, il a pris la forme d'un serviteur et est devenu homme. Le démon, qui régnait sur les hommes, pouvait ainsi venir le tenter ; il ne pouvait pas le vaincre. Jésus-Christ cependant a subi la mort ordinaire — pas celle du péché — afin que, comme la mort, la délivrance vînt d'un homme et que, là où le péché avait abondé, la grâce se répandît avec une divine surabondance [2]. » Dans tout cela, Jésus-Christ suivait la pente de son amour, il se dévouait pour les hommes sans aucun mérite de leur part [3] ; mais il obéissait aussi aux ordres de son Père. « Jésus-Christ s'est humilié : il a mangé et bu avec les pécheurs, il a offert ses pieds aux larmes de la pécheresse repentante. Il a abdiqué sa majesté divine et revêtu la forme d'un serviteur, il s'est dépouillé jusqu'à accepter de mourir pour les pécheurs. En tout cela, ce n'est pas sa volonté qu'il faisait, mais plutôt celle du Père qui le livrait pour les pécheurs. Car le Père est bon et le Sauveur est l'image de sa bonté. Aussi a-t-il accordé ce bienfait au monde de le réconcilier avec lui en Jésus-Christ — ce monde qui était devenu son ennemi par ses péchés [4]. » Mais, encore une fois, Jésus accepte cette mission en toute liberté : contre les sarcasmes de Celse surtout, Origène se plaît à faire valoir la beauté de ce libre et généreux sacrifice [5], qu'il ne

1. ORIGEN., *in Rom.* III, 7. — *P. G.* XIV ; col. 946. Cf. *ibid.* V, 1 ; col. 1005-1007.
2. *Ibid.* V, 2 ; col. 1022.
3. *In Math. Series.* 135. — *P. G.* XIII ; col. 1786.
4. *In Ioan.* VI, 37. — *P. G.* XIV, col. 300. Cf. *In Math. Series*, 75. — *P. G.* XIII, col. 1720 ; et *C. Cels.* I, 69. — *P. G.* XI, col. 789.
5. *Cont. Cels.* II, 11. — *P. G.* XI ; col. 816. II, 24 ; col. 844. III, 32 ; col. 961 ; VIII, 43 ; col. 1581.

saurait mieux comparer qu'à celui des héros païens se dévouant à la mort pour le bien de leur patrie. « Jésus-Christ a souffert volontairement pour le genre humain — mort semblable à celle de tant de païens qui se sont sacrifiés pour délivrer leur patrie de la peste, de la disette et autres calamités. *Il paraît en effet qu'il a été réglé pour des raisons mystérieuses que la mort d'un juste, librement acceptée, chasse les démons qui affligent un pays.* » Ainsi la mort de Jésus a été non seulement un exemple, qui nous excite à mourir, nous aussi, par piété; mais la source des plus grands biens[1]. Origène s'en tient à cette vue générale : nous le verrons plus tard reprendre cette même comparaison pour lui donner une autre valeur dogmatique.

Car il ne s'agit pas seulement de délivrer les hommes du joug extérieur du démon; il faut aussi et surtout les purifier de leurs péchés, les justifier, les rendre amis de Dieu : c'est pour cela que Jésus-Christ a souffert[2]. « Il est venu effacer les péchés du monde, et il les a effacés par sa mort : aucun croyant ne l'ignore[3]. » La mort de Jésus a donc le péché pour cause, tellement que, « s'il n'y avait pas eu le péché, Jésus-Christ ne serait pas mort[4] »; mais aussi elle a pour effet de le détruire.

Le péché est détruit d'abord parce que Jésus-Christ, par une divine substitution, en subit la peine. Sur le fondement de l'Écriture, Origène attribue souvent à la mort du Christ ce caractère de satisfaction pénale.

Pour montrer à Celse que cette mort était prédite, il cite le ch. LIII d'Isaie et, en même temps qu'il en établit contre les objections des Juifs le sens messianique, il en fait lui-même l'application. « Les hommes, jusque-là soumis au péché, devaient être guéris par la passion du Sauveur...; nous avons été guéris par ses souffrances[5]. »

1. *Ibid.* I, 31; col. 717-720. Cf. I, 61. II, 16-17, 23, 34. III, 17. VII, 17. 57.
2. *Ibid.* IV, 19; col. 1052.
3. *In Num. Hom.* X, 3. — *P. G.* XII; col. 638.
4. *In Ioan.* I, 22. — *P. G.* XIV, col. 57. οὔτ' ἂν ἀπέθανεν οὐκ οὔσης ἁμαρτίας.
5. *C. Cels.* I, 54-55. — *P. G.* XI; col. 760-761.

S'inspirant ailleurs de la même prophétie, Origène dit que sur la croix Jésus-Christ a porté nos péchés, c'est-à-dire qu'il en a subi la peine[1]. « Il a supporté soufflets et crachats. C'est nous qui avions mérité ces avanies : il nous a délivrés en les souffrant lui-même pour nous. Il n'est pas mort pour nous soustraire à la mort, mais pour que nous n'ayons pas à mourir pour nous. Il a supporté les soufflets pour nous, afin que nous, qui avions mérité tout cela, nous ne les souffrions pas pour nos péchés; mais que, souffrant pour la justice, nous les recevions avec joie[2]. »

La doctrine d'Origène s'alimente aussi aux textes classiques de saint Paul. « Lui qui était bénédiction a été fait malédiction pour nous; mais, précisément parce que bénédiction, il a consumé, détruit et effacé toute la malédiction humaine[3]. » « Le Christ ne connaissait pas le péché; Dieu l'a fait péché pour nous, tellement qu'on ne peut plus dire de lui comme de Dieu : *Tenebrae in eo non sunt ullae.* Zacharie le représente revêtu de vêtements sordides, qui désignent le péché. Il a pris sur lui les péchés du peuple, de manière à pouvoir s'appliquer les paroles du Psaume : *Longe a salute mea verba delictorum meorum* et *delicta mea a te non sunt abscondita.* Et qu'on se garde de penser qu'en disant cela nous manquons de piété envers le Christ. Car, de même que le Père seul a l'immortalité, ainsi, par le fait que Notre-Seigneur par amour a reçu la mort pour nous, c'est le Père seul qui peut dire : Il n'y a pas en moi de ténèbres. Le Christ au contraire, dans son amour pour nous, a pris sur lui nos ténèbres, afin de détruire notre mort par sa puissance et de dissiper nos ténèbres[4]. »

Enfin, dans un passage remarquable, Origène réunit ces divers textes dans un tableau d'ensemble[5]. Il explique

1. *In Levit.* I, 3. — *P. G.* XII; col. 408. *In Math.* XII, 29. — *P. G.* XIII, col. 1048. *In Rom.* VI, 7. — *P. G.* XIV, col. 1074.

2. *In Math. Series*, 113. — *P. G.* XIII, col. 1761.

3. *Ibid.* 125, col. 1776.

4. *In Ioan.* II, 21. — *P. G.* XIV, col. 160. διὰ τὸ ἀναλαβεῖν αὐτὸν τὰ τοῦ λαοῦ εἰς αὐτὸν ἁμαρτήματα.

5. *In Ioan.* XXVIII, 14. — *P. G.* XIV, col. 720-721. τῷ μηδὲν αὐτὸν ἡμαρτηκότα τὰς πάντων ἁμαρτίας ἀνειληφέναι.., μόνου Ἰησοῦ τὸ πάντων τῆς

d'abord que celui qui est mort n'est pas le Verbe éternel qui, par sa nature divine, est au-dessus des atteintes de la mort. « Mais celui qui est mort pour le peuple, c'est cet homme, le plus pur des êtres vivants, qui a enlevé nos péchés et nos misères. Il a pu prendre sur lui tous les péchés du monde, les enlever, les effacer, les détruire, parce qu'il n'avait pas fait de péché et qu'on n'a pas trouvé de ruse en sa bouche et qu'il n'a même pas connu le péché. Voilà pourquoi, à mon avis, saint Paul disait : Celui qui ne connaissait pas le péché, il l'a fait péché pour nous... ; en d'autres termes, Notre-Seigneur, qui n'avait pas commis de péché, a pris sur lui tous les nôtres : j'irai jusqu'à dire que, beaucoup plus que ses apôtres, il est devenu le rebut de tous et la balayure du monde. » Nous retrouvons ici le parallèle avec le sacrifice des héros païens, avec une autre importance que dans le traité contre Celse. Nous le trouvons aussi d'autres fois; mais nulle part il n'est exprimé avec plus d'éloquente vigueur[1].

« Les Grecs racontent dans leurs histoires que des héros se sont sacrifiés pour écarter de leur pays quelque fléau. Si le fait est exact ou non, ce n'est pas ici le moment de le rechercher. Mais que quelqu'un ait pu souffrir la mort pour le monde entier, que le monde entier ait été purifié par ce sacrifice, alors que, sans cette mort salutaire, il était condamné à périr — voilà qui n'est pas raconté, qui ne saurait être raconté dans aucune histoire. Seul, Jésus-Christ a pu recevoir sur la croix le fardeau des péchés de tous : pour le porter, il ne fallait pas moins que sa force divine. » Suit une application détaillée du célèbre oracle d'Isaie : « Il a pris sur lui nos péchés et a été frappé pour nos iniquités..., le châtiment qui nous était dû est tombé sur lui... Nous sommes guéris par les souffrances de sa croix. Son Père l'a livré... à cause de nos fautes. Il a été

ἁμαρτίας φορτίον... ἀναλαβεῖν εἰς ἑαυτόν καὶ βαστάσαι τῇ μεγάλῃ αὐτοῦ ἰσχύϊ δεδυνημένου... οὗτός γε τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἔλαβε... καὶ ἡ ὀφειλομένη ἡμῖν... κόλασις ἐπ' αὐτὸν γεγένηται.

1. Cf. *In Ioan.* VI, 37; *ibid*, col. 296 et *in Rom.* IV, 11; *ibid.* col. 1000.

conduit à la mort à cause des péchés du peuple... »

Jésus-Christ a donc subi pour nous la peine de nos péchés, et il était seul capable de la subir. Mais si l'on demande le dernier pourquoi de cette mystérieuse et indispensable substitution, Origène ne nous le donne pas; il ne songe pas à nous révéler les imprescriptibles exigences de la justice divine. On voit que le fond du mystère n'est pas encore atteint et qu'Origène n'en aperçoit, en somme, que la face extérieure; mais il était difficile de la présenter avec plus de force et de clarté.

En même temps que la valeur pénale de la mort du Christ, Origène en développe aussi le caractère expiatoire, déjà insinué par ce que nous venons de dire. Il la présente comme un sacrifice qui détruit nos péchés et nous réconcilie avec Dieu. « Jésus-Christ s'est offert à Dieu en sacrifice d'agréable odeur[1]. » « Il est le pontife qui nous a rendu Dieu propice et nous a réconciliés avec lui[2]. » « Il est l'agneau qui efface les péchés du monde et nous purifie tous par sa mort.[3] » Origène s'attache tout spécialement à développer cette image; aucune ne revient plus souvent sous sa plume et, une fois au moins, il nous laisse entrevoir qu'il soupçonne le mystère du sacrifice : « Jésus-Christ est *l'agneau immolé qui est devenu, d'après des lois ineffables, la purification du monde entier,* pour lequel, à cause de l'amour du Père pour les hommes, il a voulu souffrir la mort[4]. » Il est propitiation pour nos péchés — et non pas seulement pour les nôtres, mais pour ceux du monde entier...; il a détruit le décret qui était contre nous... afin qu'il ne reste même plus de traces des péchés commis[5] ».

Dans son commentaire de l'Épître aux Romains surtout, Origène, rapprochant ainsi les textes de saint Paul et de saint Jean, établit une véritable thèse de la récon-

1. *In Levit. hom.* I, 2. — *P. G.* XII; col. 408.
2. *Ibid. hom.* IX, 10; col. 523.
3. *In Ioan.* I, 37. — *P. G.* XIV, col. 85. Cf. *ibid.* XXVIII, 20; col. 737 et *C. Cels.* II, 10. VIII, 43.
4. *In Ioan.* VI, 35. — *P. G.* XIV; col. 292. καθάρσιον γεγένηται, κατά τινας ἀπορρήτους λόγους, τοῦ ὅλου κόσμου.
5. *Ibid.* 37; col. 296.

ciliation. Après avoir prouvé que Jésus-Christ est notre rançon, il continue : « Mais voici qui est encore plus sublime. Il est notre propitiation par son sang, c'est-à-dire celui qui par l'oblation de son corps nous a rendu Dieu propice... Car Dieu est juste et, comme tel, il ne saurait justifier des injustes : voilà pourquoi il nous offre un propitiateur, afin que fussent justifiés par la foi en lui ceux qui ne pouvaient l'être par leurs œuvres. » Origène applique alors longuement à Jésus-Christ le symbolisme du propitiatoire, il rappelle encore le rite mosaïque de la propitiation par le sang et il ajoute : « Jésus-Christ est prêtre et victime : prêtre, ainsi qu'il résulte des Psaumes et de l'épître aux Hébreux; victime, comme l'atteste Jean lorsqu'il dit : Voici l'agneau de Dieu qui ôte les péchés du monde. A titre de victime il est notre propitiation, en ce sens que par l'effusion de son sang il opère la rémission des péchés... Car s'il ne remettait pas les péchés, la propitiation ne serait pas effective. » Et pour qu'on n'aille pas croire que cette doctrine est personnelle à saint Paul, Origène cite l'autorité de saint Jean, qui lui paraît encore augmenter le mystère en disant que Jésus-Christ n'a pas seulement expié les péchés des fidèles, mais ceux du monde entier[1]. Plus loin, Origène revient encore sur la même idée : « Que Jésus-Christ ait été une victime pour le péché et qu'il se soit offert pour la purification des péchés, toutes les Écritures l'attestent. » Comme preuve il invoque les passages connus de saint Paul, et il conclut : « Par cette hostie de sa chair, offerte pour le péché, il a condamné le péché, c'est-à-dire il l'a détruit et effacé[2]. »

Il rappelle encore, à la suite de saint Paul, que, « lorsque nous étions ennemis, nous avons été réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils ». Aussi « quelle honte, après une telle réconciliation, quand l'inimitié entre Dieu et l'homme a été réparée, non par une parole du pécheur, mais par le sang du médiateur, de retomber dans le péché et par là d'offenser celui que ce sang divin a pu seul réconcilier avec

1. *In Rom.* III, 8. — *P. G.* XIV; col. 946-951.
2. *Ibid.* VI, 12; col. 1095.

nous! » Pour mieux expliquer cette vertu réconciliatrice du sang de Jésus, Origène fait appel à l'épître aux Éphésiens et il explique — en termes d'ailleurs assez ambigus — comment « la mort de Jésus a donné la mort à l'inimitié qu'il y avait entre Dieu et nous » et, puisque cette inimitié n'est autre que le péché, comment « il a donné la mort au péché même par sa propre mort ». Puis il continue : « Après avoir découvert les secrets de ce mystère, c'est-à-dire de la réconciliation par la mort de Jésus-Christ, Paul en expose logiquement les causes et il nous dit pourquoi nous étions les ennemis de Dieu, pourquoi cette réconciliation demandait la mort du Fils de Dieu[1]. »

Si nous étions ennemis de Dieu, c'est à cause du péché qui, depuis Adam, règne sur tous les hommes. La seconde question — la plus importante — n'est guère résolue dans les longues pages qui suivent; mais Origène y donne ailleurs une réponse, qui constitue ce qu'il a écrit de plus profond sur la Rédemption. Nous voulons parler de l'importante homélie XXIV sur le livre des Nombres.

Origène y établit que les sacrifices de l'Ancienne Loi étaient la figure du sacrifice de Jésus-Christ; mais que seul le sacrifice de Jésus-Christ a procuré au monde entier la rémission de ses fautes. Il a reconcilié Dieu avec les hommes; il est la victime, innocente et pure comme l'agneau, qui apaise la colère divine. Voilà les faits; en voici la raison. Tant qu'il y a des péchés, il faut qu'il y ait des victimes pour ces péchés. Et si, par hypothèse, il n'y avait pas eu de péché, le Fils de Dieu ne se serait pas incarné. « Mais le péché est entré dans le monde. *Or le péché exige une expiation, et l'expiation ne se fait que par une victime.* Il a donc fallu trouver une victime pour le péché. » Mais toutes les victimes légales étaient imparfaites et provisoires : *Jésus-Christ seul a pu effacer les péchés de tous.* Aussi y avait-il différentes victimes jusqu'à la victime parfaite et définitive, qui devait enlever les péchés du monde; mais aussi maintenant « toutes les autres victimes ont cessé,

1. *Ibid.* IV, 12 et V, 1; col. 1002-1003.

parce que cette victime suffisait à elle seule pour le salut du monde entier[1] ».

Dans cette page d'Origène, on voit déjà les grandes lignes de l'explication — qui deviendra courante — de la Rédemption par la philosophie du sacrifice. Mais il ne nous dit pas pourquoi le péché demande une expiation, ni comment elle est fournie par la mort du Sauveur. On remarquera même que la valeur expiatoire de cette mort reste indépendante de son caractère pénal signalé plus haut et par suite est comme suspendue en l'air. Origène parle beaucoup, à la suite de l'Épître aux Hébreux, de sacrifice et de victime, il lui a manqué de scruter les réalités morales que ces mots recouvrent. En tout cas, cet essai de synthèse — si sommaire soit-elle — était déjà un progrès et, si l'on songe que pendant longtemps la pensée chrétienne y verra le dernier mot de la théologie rédemptrice, ce n'est pas un mérite banal d'en avoir donné la première formule.

Ainsi les Pères Grecs du IIIe siècle nous semblent se ranger en deux groupes. Tandis que saint Irénée représente la spéculation, où la mort du Christ, sans disparaître, s'efface dans une perspective plus large, Origène, maintenu par l'exégèse sur le sol ferme du réalisme, expose la doctrine ordinaire de la Rédemption par la mort du Christ et en ébauche déjà un commencement d'explication. Nous allons voir ces deux tendances se continuer et gouverner le développement de la théologie grecque au IVe siècle.

1. *In Num.* Hom. XXIV, 1. — *P. G.* XII; col. 755-759. « Quoniam peccatum introiit in hunc mundum, peccati autem necessitas propitiationem requirit et propitiatio non fit nisi per hostiam, necesse fuit provideri hostiam pro peccato... Sed... unus est agnus qui totius mundi potuit auferre peccatum ; et ideo cessaverunt ceterae hostiae, quia talis fuit haec hostia ut una sola sufficeret pro totius mundi salute. »

CHAPITRE IX

SYNTHÈSE SPÉCULATIVE. SAINT ATHANASE, SAINT GRÉGOIRE DE NYSSE.

Jusqu'ici, même chez ces grands initiateurs que sont Irénée et Origène, nous n'avons trouvé que des fragments épars, d'où sans doute une idée générale semble ressortir, mais qu'on oserait à peine appeler un système. Le problème de la Rédemption est partiellement touché à propos d'autres questions; il n'est pas encore abordé pour lui-même. Il le sera au IVe siècle. Saint Athanase et saint Grégoire de Nysse présentent cette supériorité sur leurs prédécesseurs, d'avoir sur la question un ensemble d'idées arrêtées, sinon parfaitement cohérentes, et de les développer dans un ordre logique : en un mot, en écartant tout ce que ce terme nous rappelle de scolastique, ils ont écrit un véritable traité de la Rédemption. Précisément ces deux traités, à côté de nombreuses différences, offrent ce trait commun qu'ils sont l'expression de la doctrine spécifique des Grecs, déjà plusieurs fois ébauchée. En tenant compte de notables exceptions, à tout prendre, c'est la spéculation qui a présidé à ces premières synthèses : voilà pourquoi nous les réunissons dans une même vue d'ensemble.

I

La doctrine de saint Athanase se trouve renfermée dans

les premiers chapitres de son *De Incarnatione Verbi*[1] et peut se ramener à ces trois points principaux : les causes de la Rédemption, la personne et l'œuvre du Rédempteur.

Dieu a tiré l'homme du néant par son Verbe, comme toutes les autres créatures. Mais, le voyant faible et mortel de sa condition, il a été pris pour lui de miséricorde et l'a élevé par la grâce au-dessus de sa nature. Cette grâce, en lui donnant une ressemblance avec Dieu et comme une ombre du Verbe divin, lui permettait d'être heureux, de mener dans le paradis la vie des saints (ch. III). Mais les hommes ont péché : aussi sont-ils retombés dans leur corruption naturelle. Et la mort, qui était une loi de leur être créé, s'est encore accrue du poids de la menace divine. Elle étendait de plus en plus son pouvoir : le genre humain était perdu (ch. IV et V).

Cependant Dieu ne pouvait pas laisser périr une créature qui avait une fois participé au Verbe divin. Il était indigne de sa bonté de laisser détruire ses plans éternels par la négligence des hommes et la ruse du démon. Laisser périr ainsi les hommes, sous ses yeux, serait une preuve de faiblesse : mieux valait ne pas les créer (ch. VI). Plus loin, saint Athanase éclaire cette idée par une comparaison. Un roi n'abandonne pas une ville qu'il a construite : il la défend contre ses ennemis comme son propre ouvrage. Encore moins permet-il à ses sujets de faire défection : tout homme qu'il est, il se croit tenu de l'empêcher et pour cela il ne recule devant aucun moyen. Ainsi Dieu ne pouvait pas abandonner les hommes : son honneur y était intéressé (διὰ τὸ ἀπρεπὲς καὶ ἀνάξιον εἶναι τοῦτο τῆς τοῦ Θεοῦ ἀγαθότητος ch. X et XIII)[2]. Comment faire cependant? Dieu ne pouvait laisser sans effet la menace de mort qu'il avait portée :

1. Athanas. *De Incarnat. Verbi.* — *P. G.* XXV ; col. 95-140. Ritschl observe lui-même que cet ouvrage parut avant l'explosion de la lutte arienne et que son authenticité ne saurait être révoquée en doute. *Op. cit.* I, p. 8.

2. Cependant d'autres textes permettent de conclure que cette apparente nécessité est simplement synonyme de haute convenance.

sa véracité exigeait l'accomplissement intégral de la peine. Sans doute, il pouvait demander aux hommes la pénitence. Mais, outre que la véracité divine serait compromise, le repentir peut bien enlever la faute; il ne saurait changer la condition de la nature[1]. Puis donc, comme il le dit ailleurs, qu' « une créature ne pouvait sauver la créature[2] », pour cette restauration de la grâce, l'action du Verbe même de Dieu était nécessaire. Lui, qui avait tout créé, pouvait seul tout restaurer et sauvegarder en même temps les droits de Dieu (ch. VII)[3].

Aussi le Verbe s'est fait chair : il a pris un corps pour le soumettre à la mort à notre place et nous rendre ainsi la vie avec l'incorruptibilité (ch. VIII). Saint Athanase insiste plus loin sur la nécessité de la nature humaine du Sauveur : voici pour quelle raison. « Il était tout à fait convenable que le Verbe se revêtît d'un corps pour rendre la vie immortelle à notre propre corps... La paille est par nature combustible : éloignez-en le feu, elle ne sera pas brûlée; mais elle reste paille et comme telle elle craint le feu, qui est toujours capable de la dévorer. Mais entourez-la d'amiante — puisqu'il paraît que ce corps résiste à l'action du feu — elle est en sûreté et ne redoute plus le feu, grâce à ce revêtement incombustible. Ainsi en est-il du corps et de la mort. Si la mort avait été détruite par la seule volonté divine, le corps serait toujours néanmoins resté mortel et corruptible, suivant sa nature de corps. Pour éviter cela, le Verbe incorporel de Dieu s'est revêtu d'un corps. Ainsi le corps ne redoute plus la mort, à cause de la gaine de vie qui l'entoure[4]. » Nous trouvons ailleurs le même principe formulé en rigueur absolue : « De même que nous ne serions pas délivrés du péché et de la malédiction si la chair qu'a revêtue le Logos n'était pas une chair humaine, ainsi

1. Οὔτε ἡ μετάνοια ἀπὸ τῶν κατὰ φύσιν ἀνακαλεῖται, ἀλλὰ μόνον παύει τῶν ἁμαρτημάτων. Cf. *Cont. Ar. Or.* IV, 68-69. — *P. G.* XXVI; col. 291-5.
2. *Epist. ad Adelph.* 8. — *P. G.* XXVI; col. 1082. Cf. *Cont. Arian. Or.* IV, 6; *ibid.* col. 478.
3. Cf. 13 et *Orat.* II. 14. — *P. G.* XXVI; col. 178.
4. Ch. XLIV. — *P. G.* XXV; col. 175.

l'homme ne serait pas divinisé, si celui qui s'est incarné n'était pas le vrai et propre Logos du Père [1] ».

Voilà comment la partie principale de notre salut est accomplie par le fait même de l'Incarnation; voici maintenant une œuvre secondaire, juxtaposée plutôt que rattachée à la précédente. « Le Verbe a pris un corps, afin de pouvoir mourir pour tous... Il a donc offert son corps à la mort comme une hostie et une victime toute pure. *Il a payé ce qui était dû à la mort et les droits de Dieu ont été satisfaits*. Mais en même temps il a rendu aux hommes, dont sa nature humaine l'avait fait le semblable, leurs privilèges d'immortalité » (ch. IX). Plus loin, Athanase insiste davantage. « Il fallait la mort pour payer la dette de tous. Et voilà précisément la double merveille : que la mort de nous tous ait été accomplie dans le corps du Sauveur, et qu'elle ait été détruite à cause du Verbe qui habitait ce corps. » La loi de mort portée contre nous est donc détruite, vaincue, épuisée. « La corruption n'a plus de force contre les hommes, à cause du Verbe qui voulut habiter parmi eux dans le même corps. De même, en effet, que si un grand roi descend dans une ville et prend domicile dans une de ses maisons, non seulement cette ville en reçoit un grand honneur, mais aucun ennemi ou brigand n'ose l'attaquer : la seule présence du roi est pour elle une sauvegarde. Ainsi en est-il du roi des cieux. Du moment qu'il est descendu dans la région de notre humanité et qu'il a habité dans un corps comme le nôtre, toutes les attaques de l'ennemi contre l'homme sont finies, la corruption est détruite [2]. »

Voilà la première et principale cause de la venue du Sauveur. Il y en a une autre, qui consiste à rendre aux hommes la connaissance de Dieu. Les hommes sont faits pour connaître Dieu : ils avaient pour cela les œuvres de la nature, et de plus Dieu leur avait envoyé les Prophètes.

1. *Orat.* II, 70; col. 296. Cf. *Orat.* III, 33; col. 394 et *Ep. ad Adelph.* 5; *ibid.* col. 1078.
2. Cette comparaison se retrouve à peu près dans les mêmes termes dans le *Sermo maior de fide*, 6. — *P. G.* XXVI; col. 1267.

Malgré cela, les hommes se sont détournés de Dieu jusqu'à rendre à des créatures l'honneur divin. L'honneur de Dieu lui demandait de réparer ce désordre, et seul le Verbe, image éternelle du Père, était apte à cette œuvre. Il s'est donc fait homme pour instruire et éclairer les hommes — et c'est pourquoi il n'a pas voulu mourir tout de suite (ch. XI-XVI). Ainsi le Verbe a obtenu ce double résultat : détruire la mort et nous renouveler à son image. Notre mort actuelle n'est plus la mort d'un coupable qui expie sa peine, mais le gage d'une vie meilleure dont Il nous a donné l'assurance et fourni le modèle (ch. XXI. Cf. XIII).

Athanase établit ensuite, par force raisons mystiques, la convenance des circonstances de la mort du Sauveur (ch. XXII), et il conclut que Jésus-Christ a achevé sa victoire en ressuscitant son corps et nous donnant ainsi le gage de notre propre résurrection. Dès maintenant, d'ailleurs, la mort est bien vaincue, puisque les chrétiens — même les enfants et les femmes — la méprisent et la regardent sans crainte. Elle est clouée à la croix de Jésus-Christ comme à un pilori. Le chrétien, qui passe devant elle, fort de sa foi en Jésus-Christ, lui jette ce cri ironique : « O mort, où est donc ta victoire? qu'est devenu ton aiguillon? » (ch. XXVI-XXVII). La mort est donc détruite, et cela, par la vie, la mort et la résurrection du Sauveur [1].

II

Dans cet ouvrage, on voit que deux idées se mêlent, qui servent à définir le salut et par conséquent l'œuvre du Sauveur : l'idée d'immortalité ou de surnaturelle réformation de notre nature, et l'idée d'expiation de notre mort. Si l'on consulte les autres écrits d'Athanase, il semble ressortir que la première est la principale.

L'homme avait perdu par le péché la vie incorruptible et divine, à laquelle il était destiné : Jésus-Christ est venu

1. Μετὰ τὴν ἐπιδημίαν τοῦ Σωτῆρος καὶ τὸν τοῦ σώματος αὐτοῦ θάνατον καὶ τὴν ἀνάστασιν (ch. XXIX).

la lui rendre, et c'est là son principal bienfait. « Il s'est fait homme afin de nous diviniser en lui » : cette formule revient souvent sous la plume de saint Athanase [1]. Cette déification implique pour notre âme, avec une connaissance plus parfaite de Dieu, un renouvellement intérieur de notre être, qui nous rend enfants du Père céleste à l'image de son Fils éternel — dignité immense, mais que nous devons à la grâce de Dieu et qui ne nous empêche pas de rester par nature des serviteurs [2]. Notre corps surtout retrouve son immortalité ; et cela, dès cette vie même par l'espérance de la résurrection.

Pour cette œuvre de divinisation, l'Incarnation était nécessaire — tellement nécessaire qu'elle finit par sembler suffisante. Aussi est-ce à saint Athanase que Ritschl attribue la conception, et M. Harnack, l'élaboration de la Rédemption physique, propre à la théologie grecque [3].

Nous avons vu comment saint Athanase demande dans la personne du Rédempteur l'union des deux natures, divine et humaine, pour que la nôtre puisse être transformée et divinisée. A force d'insister sur ce point, il semble dire que par cette union, par le contact physique du divin et de l'humain en Jésus-Christ, notre salut est accompli. De même que la personne d'un roi suffit à honorer et protéger une ville, nous sommes sauvés par la présence du Verbe au milieu de nous. « Parce que le Verbe de Dieu, fils éternel du Père, s'est revêtu de chair et s'est fait homme, nous sommes délivrés [4]. » « La nature humaine s'est unie à la divine dans la personne de Jésus-Christ : par là notre salut est fermement établi [5] », comme si notre chair désormais n'était plus terrestre, mais « verbifiée [6] », à cause du Verbe de Dieu

1. *Epist. ad Adelph.* 6. — *P. G.* XXVI; col. 1078. Cf. *De Inc. Verbi et cont. Arian.* 3; *ibid.* col. 990. *De Incarn. Verbi*, 54.
2. *Cont. Ar. Orat.* II, 51 ; *ibid.* col. 254. *Orat.* III, 23-25 ; col. 371-376. *De Incarn. Verbi et contr. Arian.* 8; col. 995.
3. Ritschl, *op. cit.* I, p. 10-11. Harnack, *Dogmeng.* II, p. 157 et 159 ; *Précis...* p. 170-171.
4. *Cont. Ar. Orat.* II, 60. — *P. G.* XXVI; col. 290.
5. *Ibid.* 70; col. 296.
6. *Orat.* III, 33 ; col. 395. λογοθείσης τῆς σαρκὸς διὰ τὸν τοῦ Θεοῦ λόγον.

qui s'est incarné pour nous. « Par là même que le Sauveur s'est fait homme réellement et en vérité, tout l'homme a été sauvé [1]. » « La présence du Sauveur dans la chair opéra notre rachat de la mort et le salut de toute créature [2] » Sans doute, dans tous ces textes, saint Athanase ne prétend pas exprimer la cause totale du salut : il réclame seulement la parfaite union de la divinité avec l'humanité, qui en est un élément important et, si l'on veut, la condition *sine qua non*. Mais à voir ce point développé avec tant d'insistance, et si l'on y joint surtout les principes généraux de la théologie de saint Athanase, on n'est pas éloigné de croire que la condition arrive à se confondre avec la cause efficiente.

Le bienfait du salut, concentré et comme totalisé dans le fait de l'Incarnation, se détaille dans toute l'existence du Sauveur. Il a voulu se charger de toutes nos misères (τὰ ἡμῶν) — saint Athanase aime à se servir de cette expression générale — pour nous en soulager. « Toutes nos souffrances ont été transposées sur lui, qui était impassible, et il les a détruites [3]. » Comme il a détruit la mort par la mort et toutes les faiblesses de l'homme par des actions humaines, ainsi notre crainte par sa crainte et il a fait que les hommes ne redoutent plus la mort [4]. » « Il a pris notre vile et pauvre nature pour lui communiquer ses richesses : sa mort est notre impassibilité ; ses larmes, notre joie ; sa sépulture, notre résurrection ; son baptême, notre sanctification : son abaissement, en un mot, est notre élévation ; son ignominie, notre gloire [5]. » Car, devenu littéralement notre médiateur, il présente à Dieu toutes nos infirmités et nos misères et nous communique les biens qu'il a reçus lui-même [6]. « La chair divine, parce que unie au Verbe, a été sauvée et dé-

1. *Epist. ad Epict.* 7. — *P. G.* XXVI ; col. 1062.
2. *Ep. ad Adelph.* 6 ; *ibid.* col. 1079.
3. *Orat.* III, 34 ; col. 395. ὡς εἰς τὸν ἀπαθῆ μεταβάντων αὐτῶν τῶν παθῶν καὶ ἀπηλλειμένων.
4. *Ibid.* 57 ; col. 445.
5. *De Inc. Verbi et cont. Arian.* 5. — *P. G.* XXVI ; col. 991.
6. *Orat.* IV, 6 ; *ibid.* col. 475.

livrée la première : nous sommes sauvés ensuite comme ne faisant qu'un avec lui » (ὡς σύσσωμοι) [1]. C'est ainsi que toute la vie du Sauveur devient la cause, en même temps que le type et la réalisation vivante de notre salut. Au reste, les auteurs catholiques bien informés reconnaissent cette marque spéciale de la doctrine de saint Athanase. « Athanase, dit M. Le Bachelet, met principalement en relief un aspect de la Rédemption suggéré par Jean et développé par Irénée et l'école asiatique : l'aspect physique... Mais, ajoute-t-il aussi très justement, cet aspect n'est nullement exclusif [2]. »

La mort du Sauveur, en effet, garde une place à part dans l'œuvre du salut [3]. Saint Athanase dit en propres termes que le Sauveur est venu « souffrir la mort pour nous ». Non seulement en général ses souffrances nous soulagent, mais c'est par sa mort que nous vient l'immortalité (διὰ τοῦ θανάτου ἡ ἀθανασία) [4]. Bien plus, notre salut était impossible autrement que par la croix [5] ; car si Jésus-Christ est venu parfaire l'homme, il a auparavant payé notre dette à notre place (ἀνθ' ἡμῶν τὴν ὀφειλὴν ἀποδίδους) [6]. Chacun de nous, en effet, était soumis à la loi de mort que Dieu a tout spécialement portée contre le péché. Ce décret divin ne pouvait pas ne pas être exécuté : Jésus-Christ l'a abrogé en mourant à notre place. Et comme il représentait l'humanité, à vrai dire tous sont morts avec lui (ὡς πάντων ἀπαθανόντων ἐν αὐτῷ) [7] ; aussi désormais la mort n'a plus sur nous d'empire, parce que ses droits sont satisfaits. Voilà bien l'idée de substitution dans le sens le plus strict et qui fait, comme nous l'avons vu, le fond du *De Incarnatione Verbi*. C'est la

1. *Orat*. II, 61 ; *ibid*. col. 278.
2. Le Bachelet, dans Vacant, *Dict. de th. cath.* art. *Athanase*, col. 2169.
3. M. Harnack d'ailleurs n'hésite pas à le reconnaître. *Dogmeng*. II, p. 158 et 159, note 2. Cf. p. 172.
4. Cf. *Orat*. II, 55 ; col. 262. *Omnia mihi trad.* 2 ; col. 211. *De Inc. Verbi*, 54. Cf. *Orat*. III, 58 ; col. 446.
5. *De Inc. Verbi*, 26 ; col. 140. μὴ ἄλλως ἀλλὰ διὰ τοῦ σταυροῦ ἔδει γενέσθαι τὴν σωτηρίαν.
6. *Orat*. II, 66 ; col. 287. Cf. *ibid*. 69 ; col. 295.
7. *De Inc. Verbi*, 9 ; col. 111.

première fois que nous voyons cette idée ainsi mise au premier plan, et la première fois aussi que nous trouvons pour l'exprimer, sinon la préposition ἀντί [1], le mot ἀντίψυχον, aussi expressif qu'intraduisible [2]. Çà et là on croirait déjà lire un manuel de théologie contemporaine.

Mais quand il s'agit d'expliquer pourquoi ce décret inflexible de mort — tellement inflexible qu'à défaut des coupables il doit s'exercer sur leur substitut volontaire — saint Athanase ne s'élève pas jusqu'aux saintes exigences de la justice, il s'arrête au point de vue tout extérieur de la véracité divine : Dieu a puni de mort le péché; sa parole ne saurait être mensongère, ni vaine sa menace. Athanase ne se préoccupe pas de justifier autrement ce point d'honneur obstiné : c'est dire qu'il effleure à peine le problème et qu'il n'en donne qu'une solution insuffisante, si seulement on peut dire que c'en est une.

A côté de cette explication qui lui est propre, saint Athanase reproduit aussi les idées traditionnelles, et sans d'ailleurs essayer de les coordonner. Jésus-Christ s'est fait notre rançon [3], il s'est offert pour nous en sacrifice à Dieu [4] et par là il nous a rachetés de nos péchés, il nous a lavés dans son sang [5]. Bien plus, à cause du péché, la terre était maudite et le ciel irrité : Jésus-Christ est venu détruire cette malédiction [6]. Il l'a fait en devenant lui-même malédiction pour nous [7]. Avec saint Pierre, saint Athanase enseigne encore que Jésus-Christ a porté nos faiblesses et nos péchés, et il insiste : non pas seulement guéri, mais porté : c'est un poids, c'est un fardeau qui pèse sur

1. On la trouve déjà au moins dans Saint Irénée, *Adv. Hærer.* V, 1, 1. — *P. G.* VII, col. 1121.
2. *De Inc. Verbi*, 9 ; col. 111. τὸ σωματικὸν ὄργανον προσάγων ἀντίψυχον ὑπὲρ πάντων, ἐπλήρου τὸ ὀφειλόμενον.
3. *Sermo maior de fide*, 26. — *P. G.* XXVI; col. 1279.
4. *De Inc. Verbi*, 6-10, 20, etc.
5. *Serm. maior de fide*, 36; col. 1290. *Epist. ad Ep.* 4; *ibid.* col. 1058. *Or.* II, 7; *ibid.* col. 162.
6. *Omnia mihi tradita sunt*, 2. — *P. G.* XXV, col. 210 et 211.
7. *Ep. ad Epict.* 8; col. 1063. τὴν ὑπὲρ ἡμῶν ἀνεδέξατο κατάραν. Cf. *Orat.* III, 33; col. 395.

lui[1]. Avec Isaie, il nous rappelle que sa douleur est notre guérison; son ignominie, notre gloire, et qu'il a été châtié pour notre paix[2]. Enfin, il dit ailleurs, réunissant ensemble ces sources diverses : « Il n'a pas été fait malédiction, ni péché. Non. Mais il a pris notre malédiction, il a porté nos péchés, et il les a portés dans son corps sur la croix[3]. »

Ces textes suffisent à montrer qu'aucune des formes du réalisme traditionnel n'a été complètement étrangère à saint Athanase. Mais il n'en reste pas moins certain que sa principale attention s'est portée ailleurs : sur la destruction de la mort et le rétablissement de l'homme dans sa dignité d'enfant de Dieu; sur le côté positif, en un mot, plutôt que sur le côté négatif de la Rédemption. C'est que, sans méconnaître le désordre métaphysique du péché, il en considère surtout les conséquences pratiques; et ces deux aspects de la question ne laissent pas que d'introduire quelque flottement — pour ne pas dire une réelle incohérence — dans son système. De ce point de vue général, la mort expiatoire du Sauveur n'est plus qu'un moment de sa mission rédemptrice — et peut-être pas le principal : voilà pourquoi il n'est pas étonnant qu'Athanase en parle moins et que, lorsqu'il en parle, il se contente d'explications rapides et superficielles.

III

De saint Athanase on rapproche ordinairement saint Grégoire de Nysse. Celui-ci nous donne, en effet, dans sa *Grande Catéchèse*[4], un exposé systématique et complet de ses vues sur le salut. C'est une exposition philosophique, d'une forme austère et légèrement sèche, qui n'a rien du charme facile et entraînant qui distingue la langue d'Athanase : mais, sauf cette différence de forme, le fond du système est le même

1. φέρει, βαστάζει. *Orat*. III, 31; col. 390.
2. *De Inc. Verbi et cont. Arian.* 5. — *P. G.*, XXVI; col. 991.
3. *Orat.* II, 47; *ibid.* col. 247.
4. Gregor. Nyss. *Oratio catechetica magna*. — *P. G.* XLV; col. 9-106.

— si ce n'est que, sous la plume scolastique de Grégoire, il prend plus de rigueur logique et plus de précision.

Dieu a créé l'homme par amour pour participer aux biens divins. Aussi l'a-t-il orné de vie, de raison, de sagesse, de tous les biens en un mot qui conviennent à Dieu. Et comme de tous ces biens l'immortalité est le principal, il ne se pouvait pas que l'homme en fût privé. En résumé, l'homme fut fait à l'image de Dieu — et cela, par pure libéralité divine (ch. v). Mais l'homme tomba dans le péché. Le résultat fut une lamentable déchéance de l'humanité dans la mort, l'erreur et le vice (ch. viii).

Mais Dieu, comme il a prévu la chute, a songé aux moyens du relèvement. Celui-là seul qui avait créé l'homme pouvait le relever : d'où l'Incarnation, dont Grégoire esquisse une brève théorie (ch. ix-xiv). Il se demande ensuite quelle en est la cause : il n'y en a pas d'autre que l'amour de Dieu pour les hommes. « Malade, notre nature demandait à être guérie ; déchue, à être relevée ; morte, à être ressuscitée. Nous avions perdu la possession du bien : il fallait nous le rendre ; nous étions dans les ténèbres : il fallait nous porter la lumière. Captifs, nous attendions un rédempteur ; prisonniers, un secours ; esclaves, un libérateur. Tout cela n'était-il pas capable d'émouvoir Dieu, jusqu'à le faire descendre vers notre pauvre humaine nature? » (ch. xiv).

Dieu cependant ne pouvait-il pas sauver l'homme par sa seule volonté? « Lui qui a créé l'univers par sa volonté, qui a tiré l'être du néant par un acte de puissance, pourquoi n'arrache-t-il pas, par un coup souverain de sa volonté divine, l'homme à son ennemi et ne le ramène-t-il pas dans son état primitif, puisque cela lui plaît? Mais non, il va prendre des détours ; il revêt une nature corporelle ; entré dans la vie par la voie de la naissance, il subit la loi commune du développement, il meurt et nous donne dans son propre corps les drémices de la résurrection. Comme s'il ne lui était pas possible, tout en restant dans la majesté de sa gloire, de sauver l'homme par un seul ordre et de renoncer à tous ces longs circuits que vous lui demandez » (ch. xv).

Autant Grégoire a mis de franchise à poser l'objection, autant il mettra de netteté à la résoudre.

Il observe d'abord que la nature humaine exempte de péché n'est pas un mal en soi ; et c'est bien ainsi que le Sauveur l'a prise. Bien plus, ici apparaît le grand bienfait de l'Incarnation. Le Verbe éternel a revêtu notre nature pour réaliser en lui-même et fixer à jamais l'union des deux parties de notre être — âme et corps — qui tendent à se séparer. L'Incarnation a réuni pour toujours (καθάπερ τινὶ κόλλῃ) les fragments décollés de la nature humaine. Comme la mort est entrée par un homme, par un seul aussi la résurrection : car la résurrection du Sauveur est un principe de vie pour toute la nature humaine[1]. C'est là précisément le mystère de notre salut : que le Sauveur ait voulu subir la mort, c'est-à-dire laisser séparer son corps de son âme suivant le cours naturel des choses, et qu'il les ait de nouveau réunis par la résurrection. Ayant pris sur lui les éléments divisés de notre nature, il est devenu le principe de leur union[2] (ch. XVI). Dès lors, notre mort n'est qu'une épreuve passagère, destinée à dégager notre nature de ses éléments grossiers. Grégoire s'en est expliqué plus haut. « Comme un potier habile, lorsqu'une matière étrangère est venue remplir son vase, brise le vase et le refait à neuf ; ainsi Dieu brise notre corps par la mort et le refait par la résurrection glorieuse » (ch. VIII).

A ceux que cette réponse ne satisferait pas, saint Grégoire offre d'autres convenances secondaires de l'Incarnation (ch. XVII-XXI) ; entre autres, sa théorie des droits du démon (ch. XXI-XXIV), sur laquelle nous reviendrons. Mais, à la fin, il reprend son idée fondamentale : Dieu s'est uni à notre nature afin de la diviniser (κατεμίχθη πρὸς τὸ ἡμέτερον ἵνα τῇ πρὸς τὸ θεῖον ἐπιμιξίᾳ γένηται θεῖον). Il l'a fait ; car en échappant à la mort, il nous ramène avec lui à la vie immortelle

1. Οἷον ἀπό τινος ἀρχῆς εἰς πᾶσαν τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν... ἡ τοῦ διακριθέντος ἕνωσις διαβαίνει.
2. ἐν ἑαυτῷ μὲν στήσας διαιρουμένην τῷ θανάτῳ τὴν φύσιν, αὐτὸς δὲ γενόμενος ἀρχὴ τῆς τῶν διῃρημένων ἑνώσεως. *Ibid.* 16 ; col. 52.

infectée de ce panthéisme, même inconscient, que M. Harnack y croit découvrir[1].

Mais, si ces reproches nous semblent immérités, il n'en est pas moins incontestable que tout le système doctrinal de Grégoire est conçu en dehors de la mort rédemptrice de Jésus-Christ; et ceci est déjà fort grave. Ce qui nous sauve, c'est l'Incarnation et surtout la Résurrection : il n'y a pas autre chose dans la *Grande Catéchèse;* et à peine y trouve-t-on, çà et là, quelques allusions vagues à la mort du Sauveur, comme celle-ci : « il sauve les hommes par l'expérience de la mort » (ch. XVII). Jamais le réalisme n'a plus complètement disparu devant la spéculation mystique. Il nous faudra recourir aux autres ouvrages de saint Grégoire pour y trouver quelques traces des notions courantes sur la mort rédemptrice : çà et là nous finirons par les découvrir toutes.

Chez saint Grégoire comme chez saint Athanase — et dans des termes semblables — apparaît d'abord l'idée de substitution. « Jésus-Christ est notre Rédempteur, parce qu'il s'est donné lui-même en rançon pour nous. Aussi désormais nous ne nous appartenons plus : nous sommes la propriété de celui qui nous a achetés au prix de sa vie et nous ne devons plus vivre que pour lui[2]. » « Après s'être fait lui-même la rançon de notre mort, il a brisé les liens de la mort par sa propre résurrection[3]. » Ces mêmes idées sont exprimées ailleurs sous l'image du sacrifice. Le Christ est l'agneau pascal immolé pour nous, il s'est offert lui-même en victime pour nous[4]. Une grande partie du sermon *De occursu Domini* roule sur ce thème : que les oblations sanglantes de l'Ancienne Loi n'étaient que les figures impar-

1. *Dogmengeschichte*, *ibid.* p. 162; p. 166-167. Cf. *Précis*... p. 172-173.
2. *De perf. Christiani forma.* — *P.G.* XLVI; col. 261-262. ἑαυτὸν δόντα λύτρον ὑπὲρ ἡμῶν..., ζῆν τῷ κτησαμένῳ ἡμᾶς διὰ τοῦ τῆς ζωῆς ἀνταλλάγματος.
3. *Cont. Eunom.* V. — *P. G.* XLV; col. 693. ἀντάλλαγμα τοῦ ἡμετέρου θανάτου γενόμενος.
4. *De perf. Chr. forma*, *loc. cit.* col. 264. ἑαυτὸν ἐνήνεγκε προσφορὰν καὶ θυσίαν ὑπὲρ ἡμῶν.

faites du sacrifice de Jésus-Christ, seul saint, parfait, efficace et définitif. Car « Jésus-Christ est le prêtre saint, innocent, sans souillure et sans péché, qui s'est offert lui-même à Dieu *au nom et à la place de l'humanité*... Par là, il est devenu la rançon de beaucoup et, mieux encore, la rançon de tous les peuples[1] ».

Mais c'est aussi un sacrifice expiatoire. Avec saint Paul, Grégoire rappelle que le Christ est notre propitiation en son sang[2]; avec l'épître aux Hébreux, « qu'il s'est offert lui-même une seule fois en sacrifice, à la fin des temps, pour effacer le péché[3] », ce qui lui permet de conclure que cette mort a purifié le monde[4], et, en général, que « le Christ s'est fait homme, a détruit le péché notre ennemi et nous a réconciliés avec le Père[5] ». Ailleurs, Grégoire explique contre les Ariens qu'on n'attribue pas les souffrances à la nature divine du Verbe. C'est par son humanité qu'il est notre prêtre : car « avec son propre sang il a présenté l'expiation sacerdotale pour nos péchés..., il a sacrifié son propre corps pour le péché du monde..., il s'est humilié dans la forme d'un serviteur et il s'est offert en sacrifice pour nous[6] ». « Celui qui ne connaissait pas le péché s'est fait péché afin d'enlever le péché du monde[7]. » Saint Grégoire ne s'explique nulle part à notre connaissance sur la raison d'être de cette expiation ; mais on voit que cette idée est inséparable pour lui de l'idée de sacrifice.

Cette expiation est fournie par les souffrances de son corps dans la Passion, mais aussi par les sentiments de sa sainte âme, comme on peut le conclure du passage suivant : « Le Très-Haut s'est humilié en s'unissant à notre humble nature. En effet, ayant pris la forme de serviteur

1. *De occursu Domini.* — *P. G.* XLVI, col. 1161-1164. σωματικῶς προσενηνέχθαι γιγνώσκομεν αντὶ τῆς ἀνθρωπότητος.
2. *De perf. Christ. forma*, *loc. cit.*
3. *De Occ. Domini*, *loc. cit.* col. 1157.
4. Τὸ τοῦ κόσμου καθάρσιον λύτρον; *ibid.* col. 1168.
5. *Ibid.* col. 1173. Χριστὸς ἐνηνθρώπησε καὶ τὴν πολεμοποιὸν ἁμαρτίαν ἐξηφάνισε, καὶ τῷ Πατρὶ ἡμᾶς κατήλλαξεν.
6. *Cont. Eunom.* VI. — *P. G.* XLV; col. 717. τὸν τῷ ἰδίῳ αἵματι περὶ ἁμαρτιῶν ἡμῶν ἱερατικῶς ἱλεωσάμενον, κτλ.
7. *Ibid.* col. 729.

et devenu un avec elle, il a fait siennes les misères du serviteur. De même que, par la solidarité qui unit les membres entre eux, si quelque chose nous arrive à l'extrémité des ongles, tout le reste souffre avec la partie blessée et la douleur se répand dans tout le corps — ainsi le Verbe de Dieu, en s'unissant à notre nature, fait siennes nos misères et, comme le dit Isaie, il a reçu nos faiblesses et porté nos maladies, il a subi des plaies pour nous, afin de nous guérir par ses souffrances... Il en fut ainsi pour que le péché fût détruit comme il était entré. Puisque la mort, en effet, était entrée dans le monde par la désobéissance de l'homme, elle en est chassée par l'obéissance d'un autre homme. *C'est pourquoi il s'est fait obéissant jusqu'à la mort, afin de guérir par son obéissance le péché de désobéissance* et de détruire par sa résurrection la mort qui était entrée dans le monde par la désobéissance[1]. »

Toutes ces diverses idées sont réunies dans le texte suivant : « N'est-il pas bon celui qui a pris à cause de toi la forme d'un serviteur, qui, au lieu de la joie qui lui était offerte, a expié les souffrances de ton péché, qui s'est donné lui-même en échange de ta mort, qui a voulu se faire malédiction et péché pour nous[2] ? »

Enfin voici, dans un passage voisin, un admirable résumé de toute l'économie de la Rédemption. « Dieu le Père a créé l'homme et, par sa Providence, il pourvoit à ses besoins : le nom de Dieu n'est-il pas synonyme de Providence? Mais le démon par ses embûches a semé parmi nous l'ivraie de la rébellion : aussi notre nature n'a plus conservé l'empreinte du caractère paternel, mais elle a reçu l'image honteuse du péché... Aussi l'humanité était déshéritée par le Père et comme en dehors désormais de ses regards et de ses sollicitudes. Alors Dieu, en bon Père qu'il était, a laissé dans le ciel son troupeau sans tache

1. *Antirr. adv. Apollinarem*, *ibid.* col. 1165. οἰκειοῦται τὰ ἡμέτερα πάθη..., τὴν ὑπὲρ ἡμῶν ὑποστὰς πληγὴν, ἵνα τῷ μώλωπι αὐτοῦ ἡμεῖς ἰαθῶμεν.
2. *Cont. Eunom.* XI; col. 860. τὰ παθήματα τῆς σῆς ἁμαρτίας ἀναμαξάμενος, καὶ δοὺς ἑαυτὸν ἀντάλλαγμα τοῦ σοῦ θανάτου, καὶ ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα καὶ ἁμαρτία γενόμενος.

et, poussé par son amour des hommes, il s'est tourné vers la brebis errante, c'est-à-dire l'humanité... Puis donc que notre âme une fois détournée de Dieu, il lui était impossible de remonter au ciel par elle-même, celui qui ne connaissait pas le péché se fait péché pour nous et il nous délivre de notre malédiction en la prenant sur lui. Nous avions contracté une inimitié envers Dieu par le péché : il l'a prise sur lui et l'a mise à mort, suivant la doctrine de l'Apôtre; car l'inimitié, c'était le péché. En un mot, en se faisant ce que nous sommes, il a rapproché de Dieu le genre humain[1]. »

On aura remarqué que nous avons ici le même thème général que dans la *Grande Catéchèse;* mais ici le salut est aussi nettement que possible subordonné à la mort satisfactoire du Fils de Dieu.

Ainsi nous trouvons deux parts dans la doctrine de Grégoire comme dans celle d'Athanase : tandis que la conception spéculative de la Rédemption fait le fond de leurs traités spéciaux, la conception réaliste émerge çà et là en quelques textes erratiques. C'est dire que leur synthèse était prématurée et sans doute aussi mal construite, puisqu'elle n'embrasse pas tous les éléments traditionnels. Mais il faut bien avouer aussi que l'idée de la Rédemption par la croix ne domine pas plus leur esprit que leur système et que, s'ils ne l'ont pas ignorée, le principal de leur attention était ailleurs.

1. *Ibid.* XII; col. 888-889. τῆς κατάρας ἡμᾶς ἐλευθεροῖ, τὴν ἡμετέραν κατάραν οἰκειωσάμενος καὶ τὴν ἔχθραν ἡμῶν τὴν διὰ τῆς ἁμαρτίας πρὸς τὸν θεὸν γεγενημένην ἀναλαϐών, κτλ.

CHAPITRE X

SYNTHÈSE RÉALISTE. — EUSÈBE DE CÉSARÉE, SAINT CYRILLE DE JÉRUSALEM.

A lire les modernes théoriciens de l'histoire du dogme, on croirait que la littérature et la théologie grecques se terminent à l'époque où nous sommes parvenus. Saint Athanase et saint Grégoire de Nysse sont honorés de longues dissertations, où leur système est exposé, expliqué, apprécié : on nomme à peine leurs successeurs. Ces deux Pères se trouvent tellement bien représenter la pensée grecque qu'ils absorbent en eux tous les autres. M. Harnack, qui veut bien jeter en appendice quelques noms et quelques citations[1], ne modifie pas pour cela les grandes lignes de sa construction historique, d'où il appert que les Pères grecs ont été dominés par l'idée d'une restauration de la nature humaine due à l'action vivifiante du Verbe incarné et n'ont attaché que peu d'importance à la mort rédemptrice. Nous avons fait la part de cette conception spéculative du salut, tout en remarquant — ce que ne font pas toujours nos adversaires — qu'elle n'alla jamais jusqu'à supprimer le réalisme traditionnel. Cependant il ne faudrait pas croire que tout soit là. Avec Eusèbe de Césarée et saint Cyrille de Jérusalem, nous allons voir se continuer le réalisme d'Origène : leurs œuvres nous présentent, sinon un véritable système, du moins un ensemble d'idées assez fortement organisées pour fournir à la synthèse spéculative le contrepoids d'une synthèse réaliste.

1. *Dogmengeschichte*, II, p. 173-176.

I

En rapprochant divers passages de sa *Démonstration Évangélique*, nous aurons un aperçu de la doctrine d'Eusèbe sur le salut.

Au début du livre quatrième[1], l'auteur annonce qu'après avoir parlé dans le livre précédent de la nature humaine du Sauveur, il va traiter le fond même du mystère par une plus savante et plus haute théologie (ch. I). Il le fait en développant le plan divin du salut et la raison d'être de l'Incarnation du Fils de Dieu.

Dieu éclaire et dirige tout par son Verbe, comme c'est le soleil qui illumine toute la terre (ch. VI). Voilà pourquoi il a placé l'homme, être raisonnable, image de son Verbe, à la tête de toutes les créatures, et il l'a doué de liberté. Mais l'homme a mésusé de sa liberté et il a fait le mal (ch. VII). Dès lors le démon a établi sur eux son empire, qu'il a distribué à ses préfets infernaux : de là l'ignorance qui s'est étendue sur l'humanité, avec l'idolâtrie, l'impudicité et tous les crimes qui en sont la suite (ch. IX-X).

Tel était l'état de l'humanité, et aucun des anges n'était capable de lui porter secours. Alors le Verbe, poussé par l'amour de Dieu pour les hommes et ne voulant pas laisser périr l'humanité qui lui est chère, s'est décidé à intervenir lui-même. Il est venu sauver non seulement Israël, mais tous les hommes, à qui il fait connaître et aimer le Père, à qui il promet la rémission des péchés. Il a prêché de parole et d'exemple, il a chassé les démons, ressuscité les morts, guéri les maladies du corps et de l'âme, transformé les cœurs et conduit les hommes à la vie éternelle. Il est le soleil de justice, il est le médecin des âmes, il est le Prêtre souverain, médiateur entre Dieu et les hommes, le seul qui puisse nous rendre Dieu propice (ch. X). Et maintenant que son humanité est au ciel, régnant à la

1. EUSEB. CAESAR. *Demonstr. Euangel.* IV, 1-14. — *P. G.* XXII; col. 249-289.

droite de Dieu, il assure à la nôtre, avec lui et comme lui, le partage de la bienheureuse immortalité (ch. XIV).

Mais Eusèbe ne se contente pas de cette description générale de l'œuvre du Sauveur : il énumère lui-même, d'une manière didactique, les causes de l'avènement du Verbe incarné. « Il n'y en a pas une, dit-il, mais plusieurs : premièrement, pour que le règne du Logos s'établisse sur les vivants et sur les morts; *deuxièmement, pour laver nos péchés, en se laissant frapper et en devenant malédiction pour nous; troisièmement, afin de s'offrir en sacrifice à Dieu pour le monde entier*[1]; quatrièmement, pour détruire l'empire du démon; cinquièmement, pour assurer à ses disciples la vie éternelle auprès de Dieu. » Assurément ce classement des fins de l'Incarnation pourrait être plus méthodique et plus synthétique; mais on aura remarqué que la deuxième et la troisième des raisons invoquées par Eusèbe visent l'expiation de nos péchés. C'est ce point de vue caractéristique que nous allons voir ailleurs largement développé.

Eusèbe a une théorie sur les sacrifices. Avec clarté et précision, il en établit l'origine divine; il rappelle comment ils figuraient la mort du Sauveur et proclame le mystère de substitution qui leur est essentiel[2]. A la différence des Grecs qui se seraient contentés de sacrifices non sanglants, la Bible nous montre les sacrifices sanglants pratiqués dès le début par les patriarches, sous l'inspiration divine. Comme ils étaient saints, Dieu leur révéla qu'ils avaient besoin d'un culte spécial et bien grand pour effacer leurs péchés. Aussi, n'ayant rien de plus précieux que leur âme, *ils offraient à sa place la vie des animaux*[3]. Ce caractère de substitution s'accuse dans la législation mosaïque : « Je vous ai donné le sang des victimes pour expier vos péchés : leur sang expiera à la place de votre âme. » Et Eusèbe fait remarquer qu'il

1. ὅπως τὰς ἡμετέρας ἀπομάξοιτο ἁμαρτίας, ὑπὲρ ἡμῶν τρωθεὶς καὶ γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα..., ὡς ἂν ἱερεῖον Θεοῦ καὶ μεγάλη θυσία ὑπὲρ τοῦ σύμπαντος κόσμου προσαχθείη Θεῷ. *ibid.* 12; col. 284.

2. *Ibid.* I, 10; col. 84-85.

3. ἀντὶ ταύτης τὴν διὰ τῶν ζώων προσῆγον θυσίαν, τῆς σφῶν ψυχῆς ἀντίψυχα ἀποσκομίζοντες..., ψυχὴν ἀντὶ ψυχῆς ἀναφέροντες..., λύτρα τῆς ἑαυτῶν ζωῆς καὶ ἀντίψυχα τῆς οἰκείας φύσεως. *Ibid.*

s'agit bien ici d'une substitution satisfactoire : « au lieu de l'âme humaine, l'Écriture dit clairement que c'est le sang des animaux immolés qui expie les péchés [1] ». Ce caractère ressort du rituel des sacrifices. On devait mettre la main sur la tête de la victime : c'était pour la substituer à soi. Aussi la vie des victimes était littéralement *un échange pour l'âme des pécheurs* (ἀντίψυχα τῆς αὐτῶν ψυχῆς). Il n'y a rien en cela qui répugne; car l'âme des bêtes n'est pas raisonnable. Mais, comme c'est la plus rapprochée de l'homme, il ne saurait y avoir de victime plus convenable, jusqu'à la grande victime qui doit purifier le monde, et dont ces sacrifices étaient l'image.

De même, les Prophètes ont prédit que le Christ serait immolé pour le genre humain. Eusèbe cite Isaie, Jérémie et enfin Jean-Baptiste, qui a mis le sceau à ces prophéties en montrant du doigt l'Agneau de Dieu qui ôte le péché du monde. Aussitôt l'auteur s'exalte et décrit en termes magnifiques le sacrifice du divin Agneau : τὸ μέγα καὶ τίμιον λύτρον, τὸ τοῦ παντὸς κόσμου καθάρσιον, πάντων ἀνθρώπων ἀντίψυχον, τὸ πάσης κηλῖδος καὶ ἁμαρτίας καθαρὸν ἱερεῖον, ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ, τὸ θεοφιλὲς καὶ ἁγνὸν πρόβατον, τὸ προφητευόμενον ἀρνίον. Eusèbe continue sur ce ton lyrique pendant deux pages, d'où il ressort qu'il est « devenu malédiction et péché pour nous », que « *Dieu lui a attribué nos péchés* », qu'il « *a fait tomber sur lui le châtiment dû à nos fautes* [2] ».

Cette doctrine de la substitution, qui n'est ici touchée qu'en passant, est traitée expressément au livre dixième.

Eusèbe commence par observer que tout ce qui regarde la Passion et la mort s'applique seulement à la nature humaine du Sauveur. C'est par elle qu'il s'offre en victime à son Père : car il est bien l'Agneau prédit par les Prophètes, qu'il a fallu immoler à Dieu pour les autres agneaux ses frères et pour tout le troupeau humain [3]. Eusèbe applique ensuite à

1. Σαφῶς γὰρ ἀντὶ τῆς ἀνθρωπίνης ψυχῆς τὸ τῶν σφαγιαζομένων ζώων αἷμά φησιν ἐξιλάσκεσθαι. *Ibid.*

2. *Ibid.* col. 88-89. τούτῳ ἐπιγράψας τὰς πάντων ἡμῶν ἁμαρτίας... πάσας τε αὐτῷ δι' ἡμᾶς τὰς ἡμῖν ἐπηρτημένας τιμωρίας ἐπιθείς.

3. *Ibid.* X, *praef.* col. 716-717.

Jésus-Christ cette parole du Psaume : *Sana animam meam quia peccavi tibi*, qu'il commente ainsi [1]. Si Jésus-Christ peut parler de la sorte, c'est qu'il s'est approprié nos péchés (τὰς ἡμετέρας εἰς ἑαυτὸν κοινοποιεῖ ἁμαρτίας), suivant la parole d'Isaie (LIII, 4-6). Il s'est donc fait, et Dieu aussi l'a fait malédiction et péché, lui innocent, pour qu'il fût *la rançon vivante de nos âmes* (ἀντίψυχον ὑπὲρ πάντων ἡμῶν) et que nous fussions justifiés en lui. Dans son amour, il est allé jusqu'à prendre à son compte nos péchés.

Mais comment a pu se faire cette substitution? se demande Eusèbe. Il répond avec saint Paul : Nous formons avec le Christ un seul corps. De même que, dans notre organisme, un membre ne peut souffrir que tous les autres ne souffrent, ainsi en est-il dans le corps spirituel. Les membres péchaient et souffraient : Jésus-Christ, à raison de la communauté de sa nature, a pris sur lui nos misères d'après les lois de la solidarité (κατὰ τοὺς τῆς συμπαθείας λόγους), il souffre et peine pour nous (πάντων ἡμῶν ὑπεραλγεῖ καὶ ὑπερπονεῖ). Ce n'est pas assez. « Il a été châtié pour nous; le supplice qu'il a subi, ce n'est pas lui qui l'avait mérité, mais nous, à cause de la multitude de nos fautes : ainsi il est devenu la cause de la rémission de nos péchés, en recevant la mort pour nous, en prenant sur lui les peines, les insultes et les avanies qui nous étaient dues, en attirant sur lui la malédiction qui nous était réservée, jusqu'à devenir lui-même malédiction pour nous [2]. » Dans tout cela, n'est-il pas vrai que Jésus-Christ *n'est pas autre chose que le substitut de nos âmes?* (τί γὰρ ἄλλο ἢ ἀντίψυχον).

Plus loin, Eusèbe reprend la même pensée avec une nouvelle force et il montre Jésus-Christ teint de nos péchés,

1. *Ibid.* X, 1; col. 724-725.

2. ὑπὲρ ἡμῶν κολασθεὶς, καὶ τιμωρίαν ὑποσχὼν, ἣν αὐτὸς μὲν οὐκ ὤφειλεν, ἀλλ' ἡμεῖς τοῦ πλήθους ἕνεκεν τῶν πεπλημμελημένων, ἡμῖν αἴτιος τῆς τῶν ἁμαρτημάτων ἀφέσεως κατέστη, ἅτε τὸν ὑπὲρ ἡμῶν ἀναδεξάμενος θάνατον, μάστιγάς τε καὶ ὕβρεις καὶ ἀτιμίας ἡμῖν ἐποφειλομένας εἰς αὐτὸν μεταθεὶς, καὶ τὴν ἡμῖν προστετιμημένην κατάραν ἐφ' ἑαυτὸν ἑλκύσας... *Ibid.* col. 724.

RITSCHL cite ce texte d'Eusèbe — au milieu d'ailleurs et à propos des Pères latins — mais en ayant l'air de le donner comme isolé. *Op. cit.* I, p. 15.

crucifié à notre place[1]. On trouve également des expressions analogues dans ses autres ouvrages[2].

On peut recueillir une doctrine toute semblable à celle d'Eusèbe chez un de ses plus illustres contemporains, Théodore, évêque d'Héraclée. Dans un des courts fragments qui nous restent de son commentaire d'Isaie, il s'exprime de la sorte : « Comme la malice des hommes était à son comble et leur avait fait commettre toutes sortes d'injustices, le châtiment et la punition étaient imminents. Ce supplice qui nous était dû, le Fils de Dieu venu en ce monde, qui avait accompli toute justice et n'était tombé dans aucun péché, le reçoit volontairement. Il transforme par là notre châtiment en paix et bienveillance : car lui souffre effectivement les avanies et les supplices, et nous, par la foi, nous nous approprions ses souffrances et nous mourons avec lui par la grâce, pour être sauvés[3]. »

De tous ces textes, à la fois identiques et variés, c'est toujours la même doctrine qui ressort : elle peut se résumer en ces deux formules que nous emprunterons encore à Eusèbe : « Jésus-Christ a été la victime livrée à la mort à la place du genre humain[4] » ; par là, « il a purifié le monde de ses péchés[5] ».

Ainsi les deux idées de substitution pénale et de sacrifice expiatoire, que nous avons vues séparées chez Origène, se trouvent réunies chez Eusèbe de Césarée, qui arrive par suite à donner sa physionomie complète à la théorie juridique de l'expiation pénale. La scolastique, creusant davantage

1. τὰς ἡμετέρας ἁμαρτίας ἀναμαξάμενος ἐσταυρώθη, ὃ ἐχρῆν ἡμᾶς τοὺς πρὶν ἀσεβεῖς παθεῖν, ἀντίψυχον ἡμῶν καὶ ἀντίλυτρον γεγενημένος. X, 8; col. 768.

2. Cf. *in Psalm.* XXI. — *P. G.* XXIII, col. 204. *Psal.* LXVIII; *ibid.* col. 723, 731, 735. *In Isaiam,* LIII. — *P. G.* XXIV; col. 457.

3. Theodor. Heracl. *In Isaiam,* LIII, 5. — *P. G.* XVIII; col. 1356. τιμωρία καὶ κόλασις ἐπήρτητο, ἥντινα δίκην χρεωστουμένην ἡμῖν ὁ μονογενὴς τοῦ Θεοῦ Λόγος... ἑκοντὶ δέχεται, ἵν' ἡμῖν μεταβάλῃ τὴν κόλασιν εἰς εἰρήνην τε καὶ εὐμένειαν... Cf. *ibid.* 10, col. 1357. τὰ ἡμῖν χρεωστούμενα παθήματα αὐτὸς ἀναδεξάμενος ᾠκειώσατο...

4. Euseb. Caesar. *Serm. de Theophan.* 3. — *P. G.* XXIV; col. 613 et 616. ἱερεῖον ἦν ἀντίψυχον τοῦ κοινοῦ γένους παραδιδόμενον.

5. *De solem. pasch.* 1. *Ibid.* col. 696. καθαρσίου δίκην τοῦ παντὸς ἀφεῖλε κόσμου τὴν ἁμαρτίαν.

le problème, cherchera la raison d'être de cette substitution dans les droits de la justice divine; mais, dès le IV[e] siècle, si les fondements sont moins dégagés, l'édifice doctrinal est le même. Sans doute ce n'est pas la seule idée, ni la plus profonde, qu'on puisse avoir sur le mystère de la Rédemption, nous l'avons dit; mais quand on sait que telle quelle, et sans doute à cause de sa simplicité, cette théorie devait pendant longtemps rester classique, il est bon de se souvenir que, déjà dans Eusèbe de Césarée, on la trouve exprimée avec une force et une précision que les théologiens modernes devaient rarement atteindre et peut-être ne jamais dépasser.

II

Après cette théologie fortement systématisée, si l'on veut une doctrine plus simple, une exposition populaire de la foi chrétienne, et qui ait chance de représenter l'enseignement courant, il faut ouvrir les *Catéchèses* de saint Cyrille de Jérusalem.

La foi de l'Église sur le mystère de la Rédemption, saint Cyrille la donne en deux courtes formules dans cette quatrième Catéchèse, où il résume les dogmes principaux du christianisme. « C'est à cause de nos péchés que le Fils de Dieu est descendu du ciel...; c'est pour nos péchés qu'il a été crucifié. » Et il insiste encore : « Ce n'est pas pour ses péchés, c'est pour les nôtres qu'il est mort[1]. » Cette double et identique fin de l'Incarnation et de la passion, ici rapidement énoncée, est longuement développée dans deux catéchèses spéciales.

Notre salut est attaché à l'humanité du Sauveur; Cyrille affirme contre les hérétiques que, si cette humanité n'est pas réelle, nous ne sommes pas sauvés. Jésus-Christ est donc un Dieu fait homme : non pas Dieu seulement, ou seulement homme, ou homme fait Dieu; mais véritablement

1. Cyril. Hier. *Catech.* IV, 9 et 10. — *P. G.* XXXIII; col. 465 et 468-469. διὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἐξ οὐρανῶν κατῆλθεν ἐπὶ τῆς γῆς ..,ἐσταυρώθη ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ἀληθῶς.

un Dieu fait homme, le Fils éternel de Dieu revêtu de notre humanité. La cause de cet abaissement n'est autre que notre salut. Cyrille rappelle, lui aussi, l'état du premier homme, roi de la création, image de Dieu, chef-d'œuvre des mains divines. Il vivait heureux dans le paradis, mais il en fut chassé par la ruse envieuse du démon. Par suite, les péchés se multiplièrent parmi les hommes, les Juifs eux-mêmes, la race élue, en furent atteints : tout le genre humain en était couvert comme d'incurables blessures. Les hommes ne pouvaient se guérir eux-mêmes : Dieu, qui seul le pouvait, a eu pitié du genre humain et il a envoyé son Fils pour nous sauver. Telle est la raison principale de l'Incarnation du Sauveur, dont l'exposé remplit la plus grande partie de la douzième catéchèse [1].

La mort du Sauveur aussi était nécessaire à notre salut, et Cyrille en dira comme de l'Incarnation : « Si la croix n'était qu'une apparence, notre salut non plus ne serait pas réel [2]. » C'est dire l'importance extrême, unique, définitive qu'il attache au mystère de la Passion. Aussi commence-t-il son treizième discours sur un ton d'enthousiasme. Toutes les actions du Christ sont la gloire de l'Église, mais la croix est la gloire des gloires. Jésus a guéri l'aveugle-né, il a ressuscité Lazare, il a délivré la femme captive de Satan. Mais ces miracles ne faisaient rien aux pécheurs du monde entier : c'est la croix qui apporte à tous la lumière, la rédemption et la délivrance du péché (ch. I). Qu'on ne s'étonne pas de cette universelle efficacité : ce n'était pas la mort d'un homme, mais la mort du Fils unique de Dieu [3]. Si la faute d'un seul a fait entrer la mort dans le monde, à plus forte raison la vie y régnera-t-elle par la justice d'un seul. Si Phinéés a apaisé Dieu en immolant un coupable, Jésus-Christ qui se livre lui-même en rançon n'apaisera-t-il pas la colère de Dieu contre les hommes [4]? (ch. II). Et si le

1. *Catech.* XII, 1-8; *ibid.* col. 728 et suiv.
2. *Cat.* XIII, 4; col. 776. Cf. *ibid.* 37; col. 816-817.
3. Καὶ μὴ θαυμάσῃς εἰ κόσμος ἐλυτρώθη· οὐ γὰρ ἦν ἄνθρωπος ψιλός, ἀλλὰ Υἱὸς Θεοῦ μονογενὴς ὁ ὑπεραποθνήσκων. *Cat.* XIII, 2; col. 773.
4. Ἰησοῦς, οὐκ ἄλλον ἀνελών, ἀλλὰ ἑαυτὸν ἀντίλυτρον παραδούς, ἆρα τὴν ὀργὴν οὐ λύει. *Ibid.*

sang des victimes effaçait les péchés, combien plus le sang du Fils de Dieu (ch. III). Car ce n'est pas pour lui qu'il est mort : il était innocent ; c'est pour nos péchés qu'il a volontairement donné sa vie (ch. III-VI ; ch. XXI-XXIII). Tout cela, saint Cyrille le prouve ou l'illustre par une longue application des prophéties et des figures de l'Ancien Testament (ch. VII-XVIII ; XX-XXI ; XXIII-XXXII).

Dans cet exposé, l'idée d'expiation pénale apparaît au moins une fois. « Il a été crucifié, afin que son humanité ayant été clouée à la croix — *cette humanité qui portait les péchés du monde* — le péché mourût avec elle et que nous, nous ressuscitions dans la justice [1]. » De ce passage il faudrait peut-être rapprocher ce texte d'un discours précédent, où il représente Jésus « mourant, chargé des péchés du monde entier [2] ».

Par sa mort, il a réconcilié le ciel avec la terre ; c'est en figure de ce bienfait qu'il a voulu, dans sa passion, réconcilier Hérode et Pilate (ch. XIV) ; mais surtout — saint Cyrille ne se lasse pas d'y revenir — nos péchés ont été détruits (ch. XVII et XXXII). Il représente encore Jésus-Christ comme le nouvel Adam qui répare la faute du premier. Cette assimilation, faite d'abord avec les paroles de saint Paul, s'accentue : « Adam nous a perdus par le bois ; c'est par le bois que Jésus nous a sauvés » (ch. II) et se poursuit jusque dans les derniers détails par un allégorisme des plus subtils (ch. XVIII-XIX) [3].

Ces points de vue, quelque peu divers, sont synthétisés par saint Cyrille à la fin de sa catéchèse : « Par le sang de sa croix, il a réconcilié le ciel et la terre. Nous étions ennemis de Dieu par le péché, et Dieu avait décrété la peine de mort contre le pécheur. Donc, de deux choses l'une : ou Dieu, fidèle à sa parole, nous ferait tous périr ; ou, touché de miséricorde, il retirerait sa sentence. Mais

1. Ἵνα τῆς ἀνθρωπότητος τῷ ξύλῳ προσπαγείσης, τῆς βασταζούσης τῶν ἀνθρώπων τὰ ἁμαρτήματα, συναποθάνῃ μὲν ἡ ἁμαρτία... *Ibid.* 28, col. 805.
2. *Cat.* III, 12. *Ibid.* col. 444. ἀναλαβὼν τὰς οἰκουμενικὰς ἁμαρτίας.
3. Par exemple, la blessure du côté est présentée par saint Cyrille — en souvenir d'Ève qui sortit du côté d'Adam — comme destinée à expier pour les femmes. *Ibid.* 21 ; col. 800.

admirez la sagesse de Dieu : il a concilié le maintien de la sentence avec les besoins de son amour. Jésus-Christ a pris nos péchés dans son corps sur la croix, afin qu'étant morts par sa mort à nos péchés, nous vivions dans la justice[1]. » On a reconnu l'idée fondamentale de saint Athanase. Saint Cyrille continue cependant : « Il n'était pas petit celui qui est mort pour nous ; ce n'était pas une victime sans raison, ni un homme ordinaire, ni même un ange : mais le Dieu fait homme. *L'injustice des pécheurs n'était pas aussi grande que la justice de celui qui est mort pour nous ; nous n'avions pas péché autant que valait la justice de celui qui, pour nous, a livré son âme*[2]. » C'est, avec les termes techniques en moins, la première affirmation théologique de l'infinie surabondance des satisfactions de l'Homme-Dieu.

On a pu voir que saint Cyrille, quel que soit le désordre extérieur de ses homélies, au fond résume toute l'œuvre salutaire du Sauveur dans l'acte de sa mort. Cette mort était le but dernier de l'Incarnation, c'est elle qui nous obtient le pardon de nos péchés. D'où lui vient et comment s'explique cette surnaturelle efficacité ? Saint Cyrille ne le dit guère : il affirme le fait, bien plus qu'il n'en étudie le mode. Çà et là il reproduit les idées de rançon et de sacrifice, quelquefois il effleure l'idée d'expiation pénale. Mais, à côté de ces notions et de ces formules bien connues, il faut remarquer que saint Cyrille introduit un point de vue nouveau. Plus que personne, il insiste sur ce fait que Jésus Christ s'est offert à la mort librement et par amour ; il ajoute que sa dignité de Fils de Dieu donne un prix infini à son sacrifice. Il semble, en un mot, que, pour saint Cyrille, il faille chercher le dernier mot du mystère de la Rédemption dans l'âme et la personne même du Rédempteur. L'idée aurait pu être féconde ; mais, soit que Cyrille n'en ait pas aperçu toute la

1. Ἀλλὰ βλέπε Θεοῦ σοφίαν· ἐτήρησεν καὶ τῇ ἀποφάσει τὴν ἀλήθειαν, καὶ τῇ φιλανθρωπίᾳ τὴν ἐνέργειαν. Ἀνέλαβε Χριστὸς τὰς ἁμαρτίας ἐν τῷ σώματι...

2. Οὐ τοσαύτη ἦν τῶν ἁμαρτωλῶν ἡ ἀνομία ὅση τοῦ ὑπεραποθνήσκοντος ἡ δικαιοσύνη· οὐ τοσοῦτον ἡμάρτομεν, ὅσον ἐδικαιοπράγησεν ὁ τὴν ψυχὴν ὑπὲρ ἡμῶν τεθεικώς... *Ibid.* 33, col. 813.

portée, soit que l'objet et le cadre même de ses catéchèses l'aient détourné des spéculations théologiques, et sans doute pour les deux motifs, il s'est contenté de quelques affirmations rapides, sans faire de cette idée, comme Eusèbe l'avait fait pour l'idée de satisfaction pénale, le centre d'un système. En tout cas, l'idée mérite d'être retenue, non seulement parce qu'elle est originale, mais surtout parce que, de toutes les solutions du problème de la Rédemption, c'est jusqu'ici la plus profonde.

Au reste, quelle que soit la différence des points de vue, chez Cyrille de Jérusalem comme chez Eusèbe de Césarée, la doctrine fondamentale est la même : fortement systématisée chez l'un et quelque peu étroite; plus diffuse chez l'autre, mais aussi plus souple et plus large. Quoi qu'il puisse manquer à leur théologie de pénétration ou de consistance logique, les deux s'accordent à faire dépendre notre salut de la mort de Jésus-Christ, parce que là — et là seulement — s'est faite la rémission de nos fautes et notre réconciliation avec Dieu.

CHAPITRE XI

PROGRÈS DU RÉALISME. — SAINT BASILE, SAINT GRÉGOIRE DE NAZIANZE, SAINT JEAN CHRYSOSTOME.

L'exposé qui précède suffit, nous semble-t-il, à démolir les faciles synthèses où tant d'historiens réalisent aux dépens des faits leur besoin de systèmes. Il reste acquis que la théologie grecque, malgré des tendances spéculatives incontestables, n'est pas aussi uniforme qu'on veut bien le dire; et qu'au moment même de la plus belle floraison spéculative, avec Eusèbe et saint Cyrille, le réalisme traditionnel, déjà largement ébauché par Origène, a aussi trouvé ses docteurs. Ainsi rassurés sur l'orthodoxie de la pensée grecque, nous pouvons aborder avec d'autant plus de confiance l'étude des Pères suivants que nos adversaires, avec leur habituelle ampleur d'information, les passent — ou à peu près — sous silence [1]. Moins discrets, nous interrogerons comme ils le méritent les écrits des grands docteurs du IVe siècle et nous trouverons que, si la spéculation y garde une place légitime, elle est loin désormais d'être prépondérante. A ses côtés, non seulement le réalisme se montre, mais il domine et, avec cette logique immanente qui pousse toute idée bien comprise à affermir ses bases et à préciser ses contours, nous le verrons se fortifier et s'étendre.

I

Saint Basile a surtout consacré ses efforts et ses écrits à pacifier les derniers restes de la querelle arienne : ce n'est

1. Cf. Harnack, *Dogmengeschichte*, II, p. 174-175.

donc qu'en passant qu'il a pu toucher à la doctrine de la Rédemption.

Comme but général de l'Incarnation, suivant les traditions ordinaires des Pères grecs, Basile indique la transformation surnaturelle ou divinisation de notre nature. « C'est à cause de nous qu'il s'est fait mortel, afin de nous délivrer de notre mortalité et de nous faire participer à la vie céleste [1]. » Pour cela, il revendique l'union réelle et physique du Verbe éternel avec notre nature. « Si l'avènement du Seigneur ne s'est pas fait dans la chair, le Rédempteur n'a pas donné à la mort de rançon pour nous, il n'a pas brisé par lui-même l'empire de la mort. Si, en effet, autre était la nature possédée par la mort et autre la nature prise par le Christ, la mort n'aurait pas cessé d'exercer sa puissance, les souffrances de sa chair divine n'auraient pas tourné à notre profit, il n'aurait pas tué le péché dans la chair, nous n'aurions pas été rendus à la vie dans le Christ, nous qui étions morts en Adam, ce qui avait croulé n'aurait pas été relevé, ce qui avait été brisé n'aurait pas été renouvelé, ce qui avait été éloigné de Dieu n'aurait pas été de nouveau rapproché de lui [2]. » Il faut de même que le Sauveur soit Dieu : « On ne donne pas ce qu'on n'a pas : si donc le Fils est une créature et un serviteur, il ne peut pas délivrer les autres [3]. » Mais aussi, comme Jésus-Christ est à la fois Dieu et homme, en sa personne « il a déifié le genre humain [4] ».

Saint Basile ne s'en tient pas à cette vue générale, où le salut est identifié avec l'exemption de la mort. Il parle aussi de l'expiation du péché et connaît d'une manière précise la valeur salutaire de la mort du Christ.

Il la considère comme un sacrifice : « Le Fils de Dieu a donné la vie au monde, lorsqu'il s'est offert lui-même à Dieu en victime pour nos péchés [5]. » Et aussi, mêlant Isaie

1. Basil. *Epist*. VIII, 5. — *P. G.* XXXII; col. 256.
2. *Epist.* CCLXI, 2; *ibid.* col. 969.
3. *Adv. Eunomium*, IV, 2. — *P. G.* XXIX; col. 692.
4. Résumé de foi attribué à saint Basile. *P. G.* XXX; col. 834.
5. *In Psalm.* XXVIII, 5. — *P. G.* XXIX; col. 296. On peut en

et saint Paul, il en envisage le côté d'expiation pénale : « Il a pris sur lui nos faiblesses et porté nos misères, il a été blessé pour nous afin de nous guérir par ses blessures, il nous a délivrés de la malédiction en devenant malédiction pour nous, il a subi pour nous une mort honteuse pour nous introduire dans la vie éternelle [1]. »

Mais le passage capital de saint Basile est le commentaire du psaume 48, où il analyse les conditions de notre salut par montrer qu'il était impossible à tout autre qu'à Dieu. « Bien loin que l'homme puisse racheter ses frères, il ne peut même pas apaiser Dieu pour ses propres péchés. » La raison, c'est qu'il est lui-même pécheur. « Moïse n'a pas délivré son peuple du péché; bien plus, il n'a pas pu offrir une expiation à Dieu pour lui-même, lorsqu'il était dans le péché. *Ce n'est donc pas d'un homme que nous devons attendre cette expiation; mais de quelqu'un qui dépasse notre nature, de Jésus-Christ l'Homme-Dieu, qui seul peut offrir à Dieu une expiation suffisante pour nous tous* [2]. »

Basile développe parallèlement — ou mieux simultanément — la métaphore du rachat. Il rappelle que nous sommes tombés par le péché dans l'esclavage du démon et que tout prisonnier, pour être libéré, a besoin d'une rançon. Or personne ne peut racheter ses frères ni lui-même; car il faut que celui qui rachète soit supérieur au prisonnier. Il nous faut donc un Rédempteur qui dépasse notre nature. « Cette rançon unique, suffisante pour tous les hommes (ἀντάξιον), on l'a trouvée : c'est le sang de Jésus-Christ répandu pour nous [3]. »

rapprocher, quoique l'authenticité n'en soit pas « hors de conteste » (Bardenhewer, II, p. 76), le commentaire d'Isaie, 1, 24. — *P. G.* XXX; col. 165. Cf. 169.

1. *Regulae fusius tractatae*, *Interrogatio* II, 4. — *P. G.* XXXI; col. 916.

2. *In Psalm.* XLVIII, 3-4. — *P. G.* XXIX; col. 437-440. οὐδὲ ὅλως ἄνθρωπος ἐξουσίαν ἔχει πρὸς θεὸν, ὡς καὶ ἐξιλάσθαι περὶ τοῦ ἡμαρτηκότος, ἐπεὶ καὶ αὐτὸς ἁμαρτίας ὑπόδικος... Ζήτει... τὸν ὑπερβαίνοντά σου τὴν φύσιν· μήτε ἄνθρωπον ψιλὸν, ἀλλ' ἄνθρωπον θεὸν, ὃς καὶ μόνος δύναται δοῦναι ἐξίλασμα τῷ θεῷ ὑπὲρ πάντων ἡμῶν.

3. Ἀλλ' εὑρέθη ἓν ὁμοῦ πάντων ἀνθρώπων ἀντάξιον, ὃ ἐδόθη εἰς τιμὴν λυτρώσεως τῆς ψυχῆς ἡμῶν, τὸ ἅγιον καὶ πολυτίμητον αἷμα τοῦ Κυρίου. Cf. *ibid.* 8, col. 452 et *Psalm.* LXI, 3; col. 475.

Ainsi, des deux côtés, la conclusion est la même : Jésus-Christ seul pouvait nous sauver, lui qui, n'ayant pas de péché, n'avait pas à expier pour lui, ni à racheter son âme. Il est donc bénévolement descendu jusqu'à nous, il nous a rachetés, il a expié pour nous — et non pas pour nous seulement, mais pour le monde entier. L'orateur termine en exaltant, d'après l'épître aux Hébreux, la grandeur et la sainteté du prêtre que Dieu nous donne.

L'analyse que saint Basile fait du péché n'est certainement pas très pénétrante; cependant un examen, même superficiel, des métaphores courantes l'amène à conclure que l'homme était incapable de se racheter lui-même et qu'il lui fallait pour Rédempteur un Homme-Dieu. Ainsi donc Basile ne se contente plus d'affirmer ou de décrire l'œuvre rédemptrice du Christ; il en cherche la raison d'être et, par là même qu'il en scrute la cause, il en définit aussi mieux le caractère. Ce n'est pas la première fois que nous rencontrons cette idée; mais la première fois que nous la voyons traitée expressément et comme érigée en thèse. C'est un progrès de réflexion par rapport au passé et un premier pas dans une voie qui sera si féconde pour la théologie de l'avenir.

II

Il est plus difficile de ramener à l'unité la doctrine de saint Grégoire de Nazianze, soit parce qu'elle est dispersée au hasard de ses discours, soit aussi parce que les détails n'en paraissent gouvernés par aucune idée dominante. Nous y trouverons du moins en abondance les divers aspects particuliers sous lesquels nous avons déjà vu envisager l'œuvre salutaire et notamment la mort rédemptrice de Jésus-Christ.

D'une manière générale, saint Grégoire proclame à plusieurs reprises que Jésus-Christ est mort pour nous, pour nous sauver — comme le bon pasteur donne sa vie pour

ses brebis [1]. D'une manière plus précise, il est notre rançon. Car il rachète le monde, et à grand prix, c'est-à-dire avec son sang précieux [2] ; « il nous délivre de la puissance du péché, *en se donnant lui-même à notre place comme la rançon qui purifie le monde entier* [3] ».

Cette mort est aussi considérée comme un sacrifice — sacrifice volontaire, mais véritable, le seul véritable même, et que figuraient les rites de l'Ancien Testament [4]. Aussi voit-on Grégoire prendre vivement à partie Julien l'Apostat : « Tu prétends t'élever avec tes sacrifices contre le sacrifice de Jésus-Christ? avec le sang de tes victimes *contre ce sang qui a purifié le monde* [5]? »

En effet, si le Sauveur a voulu mourir, c'est librement et généreusement, afin d'expier nos péchés. « Il s'est fait homme pour nous, il a pris la forme d'un serviteur, il a été conduit à la mort pour nos péchés... Il a fait cela, alors qu'il pouvait nous sauver, comme Dieu, par un acte de sa seule volonté [6]. » Plus loin, Grégoire signale et développe le mystère de substitution, qui est essentiellement impliqué dans cette mort. « De même qu'il a été malédiction et péché pour mon salut, il s'est fait comme un second Adam à la place de l'ancien; *il s'est approprié, il a fait sienne notre rébellion, comme la tête de tout le corps*. Sur la croix, ce n'est pas lui qui a été abandonné; il représentait notre propre sort. C'est nous qui étions les abandonnés et les méprisés : il nous a sauvés par ses souffrances; *car il s'est approprié nos péchés* [7]. » Pour exprimer jusqu'à quel point

1. Gregor. Naz. *Orat.* I, 4-6. — *P. G.* XXXV; col. 397-400. Cf. *Orat.* IV, 78; *ibid.* col. 604.
2. λύτρον ὑπὲρ ἡμῶν καὶ ἀντάλλαγμα. *Orat.* I, 5; col. 400. Cf. *Orat.* XXIX, 20. — *P. G.* XXXVI; col. 101.
3. *Orat.* XXX, 20; *ibid.* col. 132. λύτρον ἑαυτὸν ἀντιδιδοὺς ἡμῶν τῆς οἰκουμένης καθάρσιον.
4. ἑκούσιον θυσίαν. *Orat.* I, 7. — *P. G.* XXXV; col. 400. θυσίαν οἰκειοτάτην. *Orat.* VI, 4; *ibid.* col. 728.
5. Κατὰ τῆς Χριστοῦ θυσίας, κατὰ τοῦ τὸν κόσμον καθήραντος αἵματος. *Orat.* IV, 68; *ibid.* col. 589.
6. *Orat.* XIX, 13; *ibid.* col. 1060.
7. Τὸ ἀνυπότακτον ἑαυτοῦ ποιεῖται, ὡς κεφαλὴ τοῦ παντὸς σώματος,... ἐν ἑαυτῷ τυποῖ τὸ ἡμετέρον,... τὸ πλημμελὲς οἰκειούμενος. *Orat.* XXX, 5. — *P. G.* XXXVI; col. 108-109.

Jésus-Christ s'est assimilé à nous se faisant tout à tous, Grégoire ne trouve pas dans la langue grecque de termes assez expressifs et il risque deux néologismes : « il s'est fait *le péché même et la malédiction même* » (αὐτοαμαρτία καὶ αὐτοκατάρα)[1]. Comment notre péché n'aurait-il pas été détruit par une telle expiation? « Le Sauveur l'a pris avec lui sur la croix pour l'y mettre à mort[2]; il a été crucifié, mais il a en même temps crucifié notre péché[3]. »

En dehors et au delà de cette surnaturelle efficacité de la mort du Christ, saint Grégoire reconnaît à toute l'œuvre du Verbe incarné une signification salutaire, et il rentre par là dans les idées générales des Pères grecs. Le salut consistant à réformer et restaurer notre nature, le Sauveur a accompli cette œuvre en s'unissant d'une manière physique à notre humanité par l'Incarnation. « Il nous porte tout entiers en lui avec ce qui est à nous : *c'est le levain mêlé à notre pâte pour la transformer tout entière*[4]. » « Il s'est fait entièrement homme, sans cesser d'être Dieu, en vue de l'homme tout entier blessé par le péché, afin de détruire toute la condamnation et de le sauver tout entier — autant homme pour nous, en un mot, que nous devenons Dieu par lui[5]. » Jésus-Christ, ainsi devenu homme parfait et nouvel Adam, se devait de refaire pour ainsi dire toute la carrière du premier : saint Grégoire ne manque pas de souligner jusque dans les détails ce parallélisme rédempteur. Non seulement le Verbe a pris une âme en vue de celle qui n'obéit pas à la loi divine et une chair en vue de celle qui tomba dans le péché; mais les moindres incidents de la passion ont pour but de compenser les misères de notre chute[6].

1. *Orat.* XXXVII, 1; *ibid.* col. 284.
2. Ἐπὶ τὸν σταυρὸν ἀναβάντα καὶ συναγαγόντα τὴν ἐμὴν ἁμαρτίαν τεθνηξομένην. *Orat.* IV, 78. — *P. G.* XXXV; col. 604.
3. σταυρούμενον καὶ συσταυροῦντα τὴν ἐμὴν ἁμαρτίαν. *Orat.* XXXVIII, 16. — *P. G.* XXXVI; col. 329.
4. *Orat.* XXX, 6. — *P. G.* XXXVI; col. 109. Cf. *ibid.* 21; col. 131. *Orat.* XXXVIII, 4; *ibid.* col. 315.
5. *Orat.* XL, 45; *ibid.* col. 424. τοσοῦτον ἄνθρωπον διὰ σὲ, ὅσον σὺ γίνῃ δι' ἐκεῖνον θεός.
6. *Orat.* II, 23-25. — *P. G.* XXXV; col. 434. Cf. *Orat.* XXXIII, 9. — *P. G.* XXXVI; col. 225.

La conclusion est qu' « il est frappé et blessé, mais il guérit toute maladie et toute faiblesse. Il est élevé et cloué sur le bois, mais il nous ramène à l'arbre de vie... Il meurt, mais il donne la vie et détruit la mort[1] ». Enfin, le but dernier est notre divinisation, qui s'accomplira dans la vie éternelle[2].

Le grand discours pascal de saint Grégoire peut passer pour le résumé approximatif de ses idées[3]. Dans un langage magnifique d'élévation et de force, il décrit la nature divine, la création des anges et du monde — de l'homme surtout, le chef-d'œuvre de l'univers (ch. III-VII). Cet homme fut doué de liberté, mais il succomba à l'épreuve (ch. VIII). Après avoir essayé sans résultat divers moyens de salut, Dieu se décide à intervenir lui-même par l'Incarnation. « Il revêt une chair à cause de la chair; il s'unit à une âme raisonnable à cause de mon âme et, pour purifier notre nature par une semblable, il devient homme en tout, sauf le péché... Il a pris notre chair pour sauver son image et rendre la chair immortelle (ch. IX) ».

Alors Grégoire aborde le mystère pascal. Il rappelle que l'ancienne Loi était la figure de la nouvelle, et, bien qu'il faille se défier d'un allégorisme qui veut rendre raison de tous les détails, il veut cependant essayer d'interpréter la Pâque chrétienne au moyen de la Pâque juive (ch. IX-XII). Car les sacrifices judaïques surtout étaient la préparation et l'image de « cette grande victime, qui devait purifier, non pas une partie de la terre et pour un temps, mais le monde entier et pour toujours[4] ». Aussitôt le pieux orateur applique à Jésus-Christ, dans un long commentaire mystique, les rites mosaïques de l'agneau pascal. Retenons que notre Sauveur est innocent et pur, quoiqu'il ait reçu nos péchés

1. ἀποθνήσκει, ζωοποιεῖ δὲ καὶ καταλύει τῷ θανάτῳ τὸν θάνατον. *Orat.* XXIX, 20; *ibid.* col. 101.

2. ἕως ἂν ἐμὲ ποιήσῃ Θεόν. *Orat.* XXX, 14; *ibid.* col. 121. Cf. *Orat.* I, 5. — *P. G.* XXXV; col. 398.

3. *Orat.* XLV. — *P. G.* XXXVI; col. 624-664, dont plusieurs passages répétés mot à mot. *Orat.* XXXVIII, 7-16; *ibid.* col. 317-330.

4. Τὸ μέγα καὶ ἄθυτον ἱερεῖον... παντὸς τοῦ κόσμου καὶ διαιωνίζον καθάρσιον. *Ibid.* 13; col. 640.

et porté nos misères[1]; qu'il a été immolé surtout pour le pécheurs; qu'il faut nous approprier les fruits de son sa crifice par la méditation et la vie chrétienne, de manière ce que chacun fasse sienne l'expiation du monde[2] (ch. xii xxvi). Saint Grégoire termine par une vive pointe contre ce hypocrites qui trouvent indigne du Verbe cette mission d salut, comme s'il fallait reprocher au médecin de s'ap procher des malades, dût-il en rapporter un peu de puan teur, quand il s'agit de les sauver !

Dans l'intervalle de ces exhortations morales, sain Grégoire a fait une importante digression, sur laquelle nous faut revenir.

« Il y a une question, dit-il, qu'on néglige souvent e qui mérite, à mon avis, un sérieux examen. A qui don et pourquoi a-t-il été versé, ce sang répandu pour nous ce sang noble et précieux d'un Dieu prêtre et victime? Il commence par écarter avec indignation une grossièr théorie — dont nous parlerons en son lieu — d'après la quelle ce sang divin aurait été donné en rançon au démon Puis il continue : « Si c'est à Dieu le Père, on peut d'abor se demander comment? Car ce n'est pas lui qui nous tenai prisonniers. Comment admettre ensuite que le Père puiss se complaire dans le sang de son Fils, lui qui n'a pa même accepté Isaac offert par son père et a mis un bélie à la place de la victime humaine? *Il est donc évident que, si le Père accepte le sang de son Fils, ce n'est pas qu'il l'eût demandé ni qu'il en eût besoin, mais à cause de l'économie du salut* et parce qu'il fallait que l'homme fût sanctifié pa l'humanité du Sauveur. Ainsi il nous délivre lui-même, après avoir triomphé du tyran par la force, et nous ramèn à lui par la médiation de son Fils, qui a fait tout cela pour la gloire du Père, devant qui on le voit toujours s'incliner[3]. »

Ritschl « reconnaît là que Grégoire rentre dans la

1. Καὶ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἀνέλαβε καὶ τὰς νόσους ἐβάστασεν. *Ibid.* 13; col. 641.
2. σὸν γενέσθω τὸ τοῦ κόσμου καθάρσιον. *Ibid.* 24; col. 656.
3. *Ibid.* 22; col. 653.

pensée d'Athanase[1] ». Oui; mais il faut aussi remarquer qu'il en sort. Car, si l'Incarnation est nécessaire dans le plan du salut pour sanctifier l'humanité, la Passion rédemptrice ne l'est pas moins. Saint Grégoire n'explique pas ici son rôle — nous avons vu qu'il l'a fait ailleurs; mais il tient avec raison à en dégager le concept de toute idée fausse. Il ne conteste pas le sacrifice sauveur de Jésus-Christ, mais il écarte de la volonté du Père toute apparence de cruauté et veut conserver à la mort du Fils ce double caractère de libre initiative en même temps que d'amoureuse obéissance, que nous avons vu qui en fait tout le mérite.

Saint Grégoire résume lui-même son discours en quelques antithèses et il conclut en ces termes[2] : « *Nous avions besoin de l'Incarnation et de la mort d'un Dieu pour vivre :* nous sommes morts avec lui pour être purifiés; nous sommes ressuscités ensemble, puisque nous sommes morts ensemble; nous avons été glorifiés ensemble, puisque nous sommes ressuscités ensemble. » Aussi bien, parmi tous les miracles qui ont éclaté à la mort du Sauveur, il n'y en a pas de plus grand que notre salut. « Quelques gouttes de sang ont renouvelé le monde; elles ont été aux hommes ce que la présure est au lait : elles les ont réunis et coagulés en un seul. » Gloire donc au Verbe incarné! (ch. XXVIII-XXX).

Ce discours donne assez bien la physionomie générale de la doctrine de saint Grégoire. On voit que la spéculation habituelle des Grecs y a sa place, mais aussi que le bienfait général de l'Incarnation ne l'empêche pas d'apercevoir l'efficacité précise de la Passion. Les deux idées se développent côte à côte sans être encore bien subordonnées, mais déjà sans se nuire. « Nous avions besoin de l'Incarnation et de la mort d'un Dieu » : Grégoire s'est bien résumé. Et sur cette mort elle-même, s'il n'a pas de vues originales, il apporte du moins aux idées communes de larges développements et de très heureuses précisions.

1. Ritschl, *op. cit.* I, p. 16-17.
2. Ἐδεήθημεν Θεοῦ σαρκουμένου καὶ νεκρουμένου. *Ibid.* 28; col. 661.

III

Nous n'avons trouvé, sur la doctrine de la Rédemption, que de rares et peu importants passages dans les écrits de saint Épiphane. Pour caractériser la mort salutaire du Christ, il la représente comme un sacrifice — sacrifice vivant et parfait offert pour le monde entier, où Jésus-Christ est à la fois prêtre et victime, et qui abolit les sacrifices provisoires de l'Ancien Testament[1]. Pour en désigner les effets, il dit que « le Christ, par sa mort volontaire, a enlevé la malédiction qui provenait du péché, qu'il a été la mort de notre mort, la malédiction de notre malédiction[2] ». Avec moins de pittoresque, il dit ailleurs dans le même sens : « Puisque Jésus-Christ est venu porter nos péchés sur le bois, où il s'est donné lui-même pour nous, son sang nous a rachetés et son corps a effacé notre malédiction. Sa mort a détruit la mort prononcée contre le péché[3]. »

C'est pourtant à saint Épiphane qu'on doit cette excellente formule pour exprimer le but général de l'Incarnation et le rôle spécial de la Passion : « Aucun homme ne pouvait nous sauver. C'est pour cela que le Seigneur a pris une chair de notre chair et que le Verbe s'est fait homme semblable à nous, afin de nous donner le salut par sa divinité et de souffrir pour nous dans son humanité, détruisant la passion par sa passion et mettant à mort la mort par sa mort[4]. »

Il faut nous arrêter davantage sur saint Jean Chrysostome. Commentateur de saint Paul et prédicateur populaire, il réunit dans ses nombreuses homélies deux sources d'inspiration trop souvent séparées : l'éloquence la plus familière et la plus haute théologie. Avec lui, nous verrons

1. Epiph. *Adv. Haereses, Haer.* LV, 4. — *P. G.* XLI, col. 980. Cf. *Haer.* XLII; *ibid.* col. 792.
2. *Haeres.* XLII, 8; *ibid.* col. 705.
3. *Haer.* LXVI, 79. — *P. G.* XLII; col. 153.
4. *Ancoratus*, XCIII. — *P. G.* XLIII; col. 185-188.

sous quelle forme vivante la prédication présentait aux fidèles les doctrines d'école.

Il déclare tout d'abord que l'Incarnation est une œuvre d'amour et de miséricorde : « Il a pris notre chair uniquement par amour, pour avoir pitié de nous. Il n'y a pas d'autre cause de l'Incarnation que celle-là [1]. » Cette œuvre a deux faces, elle comprend deux parties principales, dit-il ailleurs : nous délivrer du mal et nous conférer des biens que lui seul était capable de nous procurer [2].

Sur la partie positive, il s'exprime comme les autres Pères grecs : « Après avoir dit que ceux qui ont reçu Jésus-Christ sont nés de Dieu et fils de Dieu, l'Évangéliste donne la raison et la cause de cet ineffable honneur. C'est que le Verbe s'est fait chair, que le maître a revêtu la forme de l'esclave. En effet, le Fils de Dieu s'est fait fils de l'homme, afin que les fils de l'homme devinssent fils de Dieu. » C'était même pour nous le seul moyen d'être sauvés. « Car notre nature était tombée véritablement, d'une incurable chute ; et il lui fallait, pour la sauver, cette main puissante. Elle ne pouvait pas se relever, si celui qui l'avait faite au commencement ne lui tendait la main [3]. »

Mais cette idée nous a paru tenir relativement peu de place dans saint Jean Chrysostome ; il insiste autrement sur la partie négative.

Jésus-Christ est mort pour nous, comme le bon pasteur donne sa vie pour ses brebis [4]. Il est mort pour chacun de nous : même pour un seul, il n'aurait pas refusé cette mission [5]. Il est mort non seulement pour nous, mais à cause de nous : car ce sont nos péchés qui sont la cause de sa passion [6]. Ailleurs, saint Jean Chrysostome établit pour ainsi dire en thèse cette vérité et il la prouve par d'abon-

1. Ioan. Chrysost. *In Hebr. homil.* V, 1. — *P. G.* LXIII; col. 47.
2. *In Galat. hom.* IV, 1. — *P. G.* LXI; col. 657.
3. *In Ioan. hom.* XI, 1 et 2. — *P. G.* LIX; col. 79.
4. *In Ioan. hom.* LX, 1; *ibid.* col. 328.
5. *In Gal. hom.* II, 8. — *P. G.* LXI; col. 646.
6. *In Math. hom.* LXXXII, 1. — *P. G.* LVIII; col. 738. Cf. *ibid. hom.* LXXXVII, 2; col. 771 et *in Rom. hom.* IX, 1. — *P. G.* LX; col. 467.

dantes citations scripturaires. « Il y a beaucoup de paroles de l'Écriture qui annoncent que le Sauveur devait mourir, et mourir pour nos péchés. » Il cite Isaie, LIII, 8, 6, 5; et, pour ceux qui ne se contenteraient pas de l'Ancien Testament, Ioan. I, 29; II *Cor.* V, 21; *Gal.* III, 13. « Il y a ainsi des milliers d'autres textes qui annoncent sa mort, et à cause de nos péchés [1]. »

Pour entrer dans quelques détails plus précis, le péché nous mettait sous la captivité du démon. Jésus-Christ s'est fait notre rançon et nous en a délivrés [2].

Le péché est une souillure pour nos âmes : Jésus-Christ nous a purifiés par son sacrifice. « C'est l'agneau de Dieu qui enlève les péchés du monde... Il n'a offert qu'un sacrifice pour les péchés; mais il ne cesse pas de nous purifier en vertu de cet unique sacrifice [3]. » C'est surtout dans ses homélies sur l'Épître aux Hébreux que Chrysostome développe cette idée. Les sacrifices de l'Ancienne Loi étaient insuffisants, et c'est pourquoi ils se répétaient : Jésus-Christ nous a sanctifiés par un seul sacrifice [4].

Le péché nous rend surtout ennemis de Dieu : la mort de Jésus-Christ nous a fait rentrer en grâce. « Nous étions tous sous le coup de la condamnation divine : nous méritions le dernier supplice. La loi nous accusait et Dieu nous avait condamnés. Nous devions périr comme aux jours du déluge; nous étions déjà virtuellement morts. Jésus-Christ nous a arrachés à la mort en se livrant lui-même à la mort. La présence du Christ a arrêté la colère divine [5]. » « Il a offert un sacrifice capable d'apaiser son Père [6]. » — Et ce sacrifice effectivement « nous réconcilie avec Dieu et Dieu avec nous; car là où il y a sacrifice, il y a effacement des péchés [7] ». Par

1. *In I Cor. hom.* XXXVIII, 3. — *P. G.* LXI; col. 325.
2. *In Math. hom.* LXV, 4. — *P. G.* LVIII; col. 622.
3. *In Ioan. hom.* XVIII, 2. — *P. G.* LIX; col. 116.
4. *In Hebr. hom.* XV, 2. — *P. G.* LXIII; col. 119-120. Cf. *ibid. hom.* XVII, 1-3; col. 129-131. *hom.* XVIII, 1; col. 135 et *hom.* XIII, 3; col. 107.
5. *In Gal.* II, 8. — *P. G.* LXI; col. 646.
6. *In Hebr.* XVII, 1. — *P. G.* LXIII; col. 128.
7. *Hom. I de Cruce et Latrone*, 1. — *P. G.* XLIX; col. 399. Cf. *ibid.* II; col. 407-408.

le fait aussi, nous sommes délivrés du châtiment futur[1]. « Car nous étions tous soumis au péché et au châtiment : *Jésus-Christ par sa passion a aboli châtiment et péché*[2]. » C'est déjà la distinction scolastique de la coulpe et de la peine.

Voilà, sur les effets salutaires de la mort du Christ, les affirmations ordinaires. Mais saint Jean Chrysostome nous permet d'aller plus loin. Non content de recueillir les effets, il en cherche la cause; il s'efforce de répondre aux multiples « pourquoi » et « comment », que soulève le mystère de la mort rédemptrice du Sauveur.

Pourquoi la mort de Jésus-Christ? C'est, d'un côté, que nous étions tous pécheurs et, de l'autre, que, pour mourir pour les pécheurs, il faut être soi-même sans péché[3]. La conclusion évidente, c'est que Jésus-Christ seul pouvait nous sauver. « Il est, en effet, le seul prêtre qui puisse nous délivrer de nos péchés. Voilà pourquoi il s'est fait homme afin d'avoir à offrir une hostie qui pût nous purifier. Nous étions ennemis de Dieu, condamnés, déshonorés, et il n'y avait personne qui pût offrir un sacrifice pour nous. Nous voyant dans cet état de misère, il a eu pitié de nous; et il ne nous a pas donné un prêtre, c'est lui-même qui s'est fait notre prêtre[4]. » « *Il fallait la mort du Seigneur pour nous sauver*[5]. »

Comment cette mort nous sauve-t-elle? Nul plus que saint Jean Chrysostome n'a clairement énoncé et fortement exprimé la doctrine de la substitution. Voici d'abord le principe sous sa forme la plus générale : « Dieu a épargné les pécheurs et n'a pas épargné son Fils[6]. » Au contraire, « afin de nous pardonner, il a immolé son Fils[7] ». « Pour les

1. *In Ioan. hom.* LXV, 1. — *P. G.* LIX; col. 361.
2. *Col. hom.* VI, 3. — *P. G.* LXII; col. 340. πάντες ἦμεν ὑφ' ἁμαρτίαν καὶ κόλασιν· αὐτὸς κολασθεὶς ἔλυσε καὶ τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὴν κόλασιν.
3. I *Cor. hom.* XXXVIII, 2. — *P. G.* LXI; col. 324.
4. *Hebr. hom.* V, 1. — *P. G.* LXIII; col. 47.
5. *Rom. hom.* IX, 3. — *P. G.* LX; col. 471. διὰ τοῦ θανάτου τοῦ Δεσπότου δεῖν σωθῆναι.
6. *Ibid.* ὁ τῶν ἐχθρῶν οὕτω φεισάμενος ὥστε μὴ φείσασθαι τοῦ Παιδός.
7. *Eph. hom.* XVII, 1. — *P. G.* LXII; col. 116. Ἵνα γάρ σοι συγγνῷ τὸν Υἱὸν ἔθυσεν.

nombreux outrages dont nous l'avions abreuvé malgré ses bienfaits, non seulement il ne nous a pas punis ; mais il nous a donné son Fils. Il l'a fait péché pour nous ; c'est-à-dire il l'a laissé condamner comme pécheur, mourir comme maudit. Il a fait pécheur et péché celui qui ne connaissait même pas le péché, loin de l'avoir commis. » Le tout s'éclaire par une comparaison. « Un roi, voyant un brigand prêt à subir sa peine, envoie à la mort son fils unique et chéri : *il transporte sur lui non seulement la mort, mais la faute* (μετὰ τοῦ θανάτου καὶ τὴν αἰτίαν μετήνεγκεν), et cela pour sauver le coupable et l'élever ensuite à une grande dignité[1]. » « *Les hommes devaient être punis : Dieu ne l'a pas fait. Ils devaient périr : il a donné son Fils à leur place* » (Ἀπόλλυσθαι ἔμελλον· ἀλλ' ἀντ' ἐκείνων τὸν αὑτοῦ ἔδωκεν Υἱόν)[2].

Mais notre docteur n'oublie pas le côté volontaire de l'oblation du Christ. « Supposons, dit-il, un condamné à mort : si quelqu'un spontanément s'offre à prendre sa place, il l'arrache au supplice. C'est ce que Jésus-Christ a fait pour nous[3]. » Il a pris sur lui la malédiction extérieure et légale attachée au supplice de la croix, pour nous délivrer de la malédiction réelle due à nos péchés. « Cela ne veut pas dire qu'il ait été dépouillé de sa gloire essentielle et transformé substantiellement en objet de malédiction. Les démons eux-mêmes ne le pensent pas, ni les plus insensés des hommes, tant il y a dans cette idée d'impiété à la fois et de sottise. Ce n'est pas cela que l'Apôtre veut dire ; mais qu'il a pris la malédiction qui était sur nous et nous en a délivrés[4]. » Pour tout dire en un mot, « il a payé pour nous » (τὴν ὀφειλομένην δίκην αὐτὸς ὑποστὰς διὰ τοῦ σταυροῦ)[5].

On a pu constater que, dans ce processus juridique rigoureux, Chrysostome ne néglige pas l'amour qui en est

1. II *Cor. hom.* XI, 3-4. — *P. G.* LXI, col. 478-480.
2. I *Tim. hom.* VII, 3. — *P. G.* LXII ; col. 537.
3. *Gal. hom.* III, 3. — *P. G.* LXI : col. 652-653.
4. *In Ioan. hom.* XI, 2. — *P. G.* LIX ; col. 79. τὴν καθ' ἡμῶν κατάραν δεξάμενος οὐκ ἀφίησιν ἡμᾶς ἐπαράτους εἶναι λοιπόν.
5. *Eph. hom.* V, 3. — *P. G.* LXII ; col. 40.

l'âme. Pour faire ressortir l'amour du Père, il se plaît à commenter le texte connu : *Proprio Filio non pepercit Deus.* « La ferveur de saint Paul lui suggère cette hyperbole (μεθ' ὑπερβολῆς) pour montrer l'amour de Dieu. Comment Dieu nous abandonnerait-il, alors qu'il n'a pas épargné son propre Fils, mais qu'il l'a livré pour nous. Ne pas épargner son propre Fils! le livrer, et le livrer pour tous, vils, ingrats, ennemis, blasphémateurs! Quelle bonté [1]! » Pour dire la générosité du Fils, c'est un autre texte de l'Épître aux Romains qui sert de thème aux effusions de sa pieuse éloquence : « Si en effet personne peut-être ne voudrait mourir pour un homme vertueux, considérez l'amour de notre Sauveur qui est mort pour des pécheurs et des ennemis. Je vois là deux, trois, une foule de bienfaits. Il est mort pour des impies! il nous a réconciliés, sauvés, justifiés, rendus immortels, fils et héritiers de Dieu. S'il n'avait fait que mourir pour nous, ce serait déjà une grande preuve d'amour. Mais, en mourant, il nous prodigue de tels dons et à de tels misérables, que ce bienfait défie toute hyperbole et doit conduire à la foi même la plus insensible [2]. » Saint Jean Chrysostome ne se lasse pas de répéter ces textes, qui lui fournissent toujours matière à des développements amples et pathétiques, qu'on regrette de ne pouvoir citer.

La mort de Jésus Christ est donc bien volontaire ; et c'est pour cela qu'il l'annonce d'avance à ses disciples [3]. Comment concilier cette liberté avec le précepte divin? Chrysostome répond en niant l'existence d'un précepte proprement dit : les textes sacrés qui semblent en parler veulent simplement indiquer l'accord parfait des volontés chez le Père et le Fils [4]. Notre rédemption est leur œuvre com-

1. *Rom. hom.* XV, 2. — *P. G.* LX; col. 543. Cf. *Eph. hom.* I, 3. — *P. G.* LXII; col. 14. *Thess. hom.* IX, 4; *ibid.* col. 451. *Hebr. hom.* IV, 2. — *P. G.* LXIII; col. 39.

2. *In Ioan. hom.* XXVI, 1-2. — *P. G.* LIX; col. 158-159. Cf. *Eph. hom.* XX, 2.— *P. G.* LXII; col. 137 et *Tit.* VI, 1; *ibid.* col. 688.

3. *In Math. hom.* LXV, 1. — *P. G.* LVIII; col. 617. Cf. *ibid.* LXXXIII, 2, col. 747.

4. *In Ioan. hom.* LX, 2-3. — *P. G.* LIX; col. 330-1.

mune : « *c'est le Père qui a conçu le dessein et c'est le Christ qui l'a accompli dans son sang*[1] ».

On peut dès lors supposer la valeur de ce sacrifice. Une telle « victime suffisait à sauver tous les hommes[2] », « et pour toujours[3] ». Car « Jésus-Christ s'est offert pour tous; et sa mort était largement équivalente à toutes nos fautes » (ἀντίρροπος). S'il n'a pas enlevé et effacé les péchés de tous, c'est qu'ils n'ont pas voulu[4]. Notre rédemption a été non seulement suffisante, mais surabondante : « Un créancier met en prison un débiteur qui lui devait dix oboles — et non pas lui seulement, mais sa femme, ses fils et ses serviteurs. Un tiers survenant donne les dix oboles et, en plus, dix mille talents d'or... Le créancier pourrait-il se souvenir encore des dix oboles? Ainsi pour nous. Le Christ a payé plus que nous ne devions, autant que l'océan surpasse en grandeur une goutte d'eau[5] ».

En somme, c'est toujours la même efficacité rédemptrice reconnue à la mort du Christ. S'il s'agit de l'expliquer, Eusèbe y voit surtout une satisfaction pénale; saint Cyrille, un sacrifice volontaire et infiniment méritoire; saint Basile en montre la providentielle nécessité. Saint Jean Chrysostome réunit toutes ces idées avec quelque chose de la précision théologique de saint Grégoire de Nazianze, ce qui en fait, de tous les Pères que nous avons étudiés, le plus complet, le plus vivant et le plus moderne.

1. *Rom. hom.* VII, 2. — *P. G.* LX; col. 444.
2. *Gal. hom.* II, 8. — *P. G.* LXI; col. 647.
3. *Hebr. hom.* XVII, 3. — *P. G.* LXIII; col. 131.
4. *Ibid.* 2; col. 129 : ἀντίρροπος ἦν ὁ θάνατος τῆς πάντων ἀπωλείας.
5. *Rom. hom.* X, 2. — *P. G.* LX; col. 477. Cf. *ibid.* 3; col. 479.

CHAPITRE XII

SOMME DE LA THÉOLOGIE GRECQUE. SAINT CYRILLE D'ALEXANDRIE, SAINT JEAN DAMASCÈNE.

Voici que la théologie grecque touche au terme de sa prospérité. Le moment approche où, même avant de s'enfoncer dans le schisme, cette Église si féconde verra s'appesantir sur elle le sommeil de la décadence, qui doit paralyser pour toujours son vif et subtil génie. Mais, avant de disparaître, elle allait jeter, grâce à saint Cyrille d'Alexandrie, un suprême éclat. Ce glorieux défenseur de l'orthodoxie contre l'hérésie nestorienne a naturellement consacré la plus grande part de ses efforts et de ses écrits au problème christologique. Mais l'œuvre du Rédempteur est tellement liée à sa personne et les Pères grecs, en particulier, ont si bien uni les deux questions de l'Incarnation et de la Rédemption, que tout développement de l'une devait forcément amener le progrès de l'autre. De fait, saint Cyrille a si bien résumé ses prédécesseurs et marqué en même temps leur doctrine d'une empreinte si personnelle, que nous avons vraiment ici le dernier mot de la théologie grecque, dont, après lui, de rares compilateurs se contenteront, sans y rien ajouter, de recueillir les éléments.

I

Il est assez difficile de s'orienter au milieu de l'œuvre si considérable et quelque peu touffue de saint Cyrille. Les récits de la Genèse et les rites du Lévitique comme les

écrits de saint Jean ou de saint Paul, les exhortations morales aussi bien que les exposés dogmatiques, les simples lettres non moins que les traités de polémique : tout lui est occasion à de nombreuses et riches digressions doctrinales. A défaut d'une documentation complète, nous indiquerons du moins les grandes lignes qui de la multiplicité des détails nous ont paru se dégager constantes.

Partout, saint Cyrille présente notre Rédemption comme une œuvre toute gratuite de la miséricorde divine. Cependant, il y a un passage au moins où, sous l'influence de saint Athanase, il semble en faire à Dieu, au nom de sa bonté, une sorte d'obligation. Après avoir dit que Dieu consentit à nous secourir par pitié pour notre misère, saint Cyrille continue : « Car il fallait que Dieu vînt à notre aide pour rendre inutile la perfidie du démon, transformer notre nature et la reforger pour ainsi dire en vue de l'immortalité. Tous les hommes, en effet, étaient dans le péché : les prophètes y perdaient leur temps et leur peine. Qu'est-ce que Dieu avait alors à faire? Laisser l'homme, soumis au démon, courir à sa perte? Mais comment serait-il bon si, pouvant nous sauver sans peine, il ne tenait aucun compte de nous? A quoi bon créer l'homme s'il ne devait pas avoir pitié de ses malheurs imprévus[1]? »

En tout cas, et quel qu'en soit le motif, Dieu a donc envoyé son Fils. Quel était le but de l'Incarnation? Certainement et tout d'abord, d'instruire les hommes, que les démons tenaient dans l'ignorance et dans l'idolâtrie[2]. Mais il y a plus que cela. Se rapprocher de l'humanité? Oui, sans doute; mais, s'il en était ainsi, nous pourrions nous en tenir à l'opinion des Docètes. Il s'agit, nous l'avons déjà entendu, de renouveler et de tranformer notre nature. « N'est-il pas évident que si le Fils de l'homme s'est fait semblable à nous, c'est-à-dire homme parfait, c'est pour délivrer notre corps terrestre de la corruption que le péché y avait introduite, en devenant identique à nous par le mystère de

1. CYRIL. ALEXANDR. *Contra Iulian.* VIII. — *P. G.* LXXVI, col. 925.
2. *Ibid.* VI; col. 794.

l'union hypostatique (τῇ καθ' ἕνωσιν οἰκονομίᾳ καταβεβηκὼς εἰς ταυτότητα), et pour rendre notre âme humaine plus forte que le péché, en la faisant sienne et lui laissant ainsi comme une teinture de sa propre immutabilité? C'est pourquoi nous disons que le Logos tout entier s'est uni à l'homme tout entier... Il est ainsi devenu la racine et comme les prémices de ceux qui mènent une vie nouvelle[1]. » Cyrille dit ailleurs[2] : « la seconde racine du genre humain, qui nous ramène à la primitive immortalité ».

Deux textes de l'Écriture servent à la pensée de saint Cyrille de fils conducteurs : *Hebr.* II, 14, où il voit la guérison de notre corps mortel; *Rom.* VIII, 3, qui lui révèle la délivrance de notre âme pécheresse. Plus de vingt fois, séparément ou ensemble, ces deux textes reviennent sous sa plume[3]. Mais, dans son commentaire sur saint Jean, il en fait lui-même un exposé didactique, qui nous fournit de sa pensée l'expression la plus claire et la plus complète[4].

Pour réfuter les adversaires qui ne veulent accorder au Christ qu'une union morale avec la divinité, Cyrille essaiera de dire le but de l'Incarnation. « Comme cause de l'Incarnation, dit-il, l'Apôtre n'en donne qu'une, parce que la plus vraie et la plus générale : *Instaurare omnia in Christo*, c'est-à-dire ramener l'humanité à son état primitif. Les deux manières de réaliser cette restauration, l'Apôtre les indique ailleurs dans les textes connus : il fallait condamner le péché dans la chair et détruire la mort par sa mort. Saint Jean en indique une troisième qui embrasse les deux autres : « nous rendre fils de Dieu et nous régénérer ». Voilà évidemment les conditions de la restauration et les causes de l'Incarnation, qu'on va maintenant détailler.

1. *De Inc. unigeniti.* — *P. G.* LXXV; col. 1212-1213.
2. *Glaphyr. in Genesim*, I, 5. — *P. G.* LXIX; col. 28. ῥίζαν ὥσπερ τοῦ γένους δευτέραν.
3. Cf. *In Isaiam*, lib. V, t. I. — *P. G.* LXX; col. 1166. Cf. col. 1174. I *Cor.* XV, 12. — *P. G.* LXXIV; col. 897. *Hebr.* II, 14; *ibid.* col. 964-5. *ibid.* XII, 2; col. 993. *Quod unus sit Christus.* — *P. G.* LXXV; col. 1306. Cf. col. 1336-1337. *Scholia de Inc.* XII; *ibid.* col. 1383-4. *De Inc. Dom.* X; *ibid.* col. 1430. *Adv. Nest.* V. — *P. G.* LXXVI; col. 210. *De recta fide ad Theod.*, 19-20; *ibid.* col. 1160-1.
4. *In Ioan.* lib. IX (XIV, 20). — *P.G.* LXXIV; col. 272-282.

Comment Dieu a-t-il condamné le péché dans la chair? En s'incarnant, lui qui était essentiellement incapable de péché, il a élevé la chair jusqu'à cette divine propriété. Gardons-nous de croire qu'il s'est sauvé lui seul; au contraire, il a procuré les mêmes biens à toute la nature humaine par lui-même et en lui-même, comme les prémices de l'humanité. Du premier homme nous avions hérité la mort et toutes les passions; de même, nous suivrons le Christ qui sauve et sanctifie la chair en lui de mille manières. Saint Paul a bien dit : « Comme nous avons porté l'image de l'homme terrestre nous porterons aussi celle de l'homme céleste », c'est-à-dire, nous serons exempts de passions et de corruption. Il a donc condamné le péché, en enjoignant à la chair de cesser son empire et de se conformer à la volonté de Dieu plutôt qu'à la sienne propre : ainsi de ce corps animal il a fait un corps spirituel. — En un mot, sous ces termes mystiques, Cyrille entend désigner la toute-puissance de ses préceptes et de ses exemples.

Mais il fallait aussi nous délivrer de la mort. L'homme, élevé par Dieu à un état surnaturel, était retombé par le péché dans sa mortalité primitive. Il ne pouvait être renouvelé qu'en rentrant dans son ancienne participation avec Dieu. C'est pourquoi le Verbe éternel s'est uni à notre chair d'une manière mystérieuse et que lui seul connaît, afin de la ramener à sa propre vie et de la faire participer par lui-même à Dieu le Père. Jésus-Christ, en effet, unit en lui les deux natures : la nature divine qui lui est propre, et la nature humaine qu'il a prise par l'Incarnation. Aussi désormais Dieu est notre Père et nous sommes ses fils; nous sommes participants à la nature divine, grâce à l'Esprit-Saint qui est en nous.

Dans son ardeur à dérouler les merveilleux bienfaits de notre union avec Dieu, saint Cyrille semble ici tout attribuer à l'Incarnation et oublier la mort du Sauveur. Il ne l'oublie pas ailleurs, et il dit nettement que c'est par elle que Jésus-Christ a détruit notre mort[1]. Tellement que, sans cette

1. Cf. notamment, *Glaphyr. in Genesim, loc. cit. De Inc. unige-*

mort bénie qui abolit la nôtre, on peut dire que le mystère de l'Incarnation nous serait inutile [1]. Ailleurs, Cyrille établit en principe « qu'il fallait détruire la mort par la mort — et, avec la mort, le péché et l'empire du démon. Il fallait donc que le Christ mourût et, pour mourir, il était nécessaire qu'il se revêtit d'une chair mortelle [2]. » « *La mort du Christ fut comme la racine de la vie,* elle détruisit la corruption, extermina le péché, mit un terme à la colère divine [3]. » « La volonté de Dieu était de racheter le monde par la croix et de renouveler toutes choses par le Christ et dans le Christ [4]. » Enfin, terminons par ce texte qui résume tous les autres « En versant son sang pour nous, Jésus-Christ a détruit la mort et la corruption... *S'il n'était pas mort pour nous, jamais nous n'aurions été sauvés, jamais le cruel empire de la mort n'aurait été brisé* [5]. »

C'est pourquoi saint Cyrille réclame dans le Rédempteur l'union parfaite des deux natures. Mais à la différence des premiers Pères, qui, pour combattre les Gnostiques et les Docètes, demandaient la nature humaine ; contre les Ariens et les Apollinaristes, la nature humaine complète, saint Cyrille, qui s'attaque aux Nestoriens, insiste surtout sur la nature divine. « Si le Verbe de Dieu est une créature, comment sommes-nous unis à Dieu et divinisés par notre union avec Dieu? Comment le Christ est-il médiateur entre Dieu et les hommes? Il s'unit avec nous par l'Incarnation ; mais lui-même comment s'unira-t-il à Dieu? Comment encore, s'il n'est qu'une créature, sommes-nous sauvés par lui? comment sommes-nous justifiés? comment est abolie la malédiction divine : « tu es terre et tu retourneras à la terre? [6] » « Affirmer

niti, loc. cit. In Ioan. lib. XI, 10 (XVII, 18-19). — *P. G.* LXXIV; col. 548.

1. I *Cor.* XV, 12; *ibid.* col. 897.
2. *De SS. Trinitate. Dialog.* V. — *P. G.* LXXV; col. 936. καταργεῖσθαι θάνατον ἐν θανάτῳ Χριστοῦ.
3. *In Hebr.* II, 14. — *P. G.* LXXIV; col. 965. ῥίζα ὥσπερ ζωῆς ὁ Χριστοῦ θάνατος.
4. *Quod unus sit Christus.* — *P. G.* LXXV; col. 1345. διὰ τοῦ σταυροῦ λύτρωσις καὶ ἀνακεφαλαίωσις...
5. *Glaphyr. in Exodum*, II, 2. — *P. G.* LXIX; col. 437.
6. *Thesaurus de Trinitate.* — *P. G.* LXXV; col. 284.

que ce n'est pas le Verbe de Dieu qui s'est fait chair, c'est-à-dire qui a consenti à naître d'une femme, c'est ruiner toute l'économie du salut... Car alors l'empire de la mort n'est pas brisé, le péché n'est pas détruit, nous sommes toujours soumis au péché d'Adam, nous n'avons pas été renouvelés pour un meilleur état[1]. » « Le but du Sauveur était de mourir pour nous, et cela pour détruire la mort. *Comme la destruction de la mort dépassait les forces de la nature humaine, il fallait donc que le Verbe de Dieu s'incarnât*[2]. »

En un mot, saint Cyrille emploie toujours contre Nestorius le même raisonnement fondamental : si le Christ n'est pas Dieu, nous ne sommes pas sauvés. S'il est vrai, au contraire, que nous soyons sauvés, c'est-à-dire délivrés de la mort et ramenés à une vie divine, c'est évidemment que le Christ était Dieu. A la base du dilemme, nous trouvons toujours le fait de la Rédemption, qui sert à saint Cyrille de point de départ incontestable pour établir la vraie doctrine de l'Incarnation.

II

On a vu comment la mort du Sauveur tient une place indispensable dans l'idée d'ensemble que saint Cyrille se fait de la mission du Verbe incarné, comment elle est un moment nécessaire dans l'œuvre de notre restauration ; et à ce point de vue cette nouvelle synthèse nous ramène à peu près — avec cependant quelque chose de plus précis — à celles de saint Athanase et de saint Grégoire de Nysse. Mais saint Cyrille ne s'en tient pas à cet énoncé général : il revient souvent sur la mort de Jésus-Christ, pour en préciser et développer la signification salutaire.

D'un point de vue très général, nous apprenons que Jésus-Christ est mort pour nous (ὑπὲρ ἡμῶν) et à cause de nous (δι' ἡμᾶς)[3]. D'une manière plus précise, ce

1. *Quod unus sit Christus. Ibid.* col. 1268-1269.
2. *Ad reginas de recta fide*, *Oratio altera*, 31. — *P. G.* LXXVI; col. 1376.
3. Cyrille se plaît même, pour mieux insister, à rapprocher ces deux

sont nos péchés qui sont la cause de cette mort imméritée[1].

La mort de Jésus-Christ a d'abord le caractère d'un sacrifice, sacrifice sans tache où Jésus-Christ est à la fois prêtre et victime, sacrifice dont les oblations légales n'étaient qu'une imparfaite image, qu'il a fait disparaître pour toujours. Ces idées remplissent les commentaires de l'Ancien Testament et celui de l'Épître aux Hébreux[2]. Cyrille note tout spécialement que c'est un sacrifice pour les péchés, dont il voit la figure surtout dans l'agneau pascal et le bouc émissaire[3]. Cette doctrine du sacrifice pour caractériser la mort rédemptrice du Sauveur est tellement classique que saint Cyrille l'a introduite, en passant, dans un de ses anathèmes contre Nestorius, plus tard adopté par le concile d'Éphèse : « Ce n'est pas pour lui qu'il a offert son sacrifice — il n'en avait aucun besoin, n'ayant pas de péché — mais plutôt pour nous[4]. »

Par suite, il est en toute vérité notre rançon, « *l'échange de notre vie à tous* » (ἀντάλλαγμα τῆς ἁπάντων ζωῆς). Parfois saint Cyrille se contente d'exprimer ce simple fait[5]; ailleurs et le plus souvent, il signale que ce fut *une rançon largement équivalente pour nous tous* — ce qu'il exprime en se servant de l'adjectif ἀντάξιος. L'idée n'est pas nouvelle, et nous avons signalé le mot au passage, au moins chez Basile et Clément d'Alexandrie. Mais saint Cyrille appuie plus que personne sur cette idée et sur

expressions, indiquant ainsi à la fois l'effet de cette mort et sa cause. Cf. *Glaphyr. in Exod.* II, 2. — *P. G.* LXIX; col. 424. *In Ioan.* IV (vi, 51-52). — *P. G.* LXXIII; col. 565. *ibid.* V, 1; col. 720 et X (xv, 11). — *P. G.* LXXIV; col. 377.

1. *Hebr.* ix, 12; *ibid.* col. 985, etc.

2. *Hebr.* ii, 18; col. 969. iii, 1; col. 972. vii, 27; col. 975. ix, 12; col. 983. x, 14; col. 987. Cf. *Glaphyr. in Exodum*, II, 2. — *P. G.* LXIX; col. 440. *In Levit.* 2; *ibid.* col. 544, 549, 580. *In Num.* 2; *ibid.* col. 621, etc.

3. *In Exod.* II; *ibid.*, col. 425 ss. *In. Levit. ibid.* col. 588-9; *Adv. Iul.* IX. — *P. G.* LXXVI; col. 966-967.

4. *Anath.* X. — *P. G.* LXXVI; col. 310. Cf. 311 et *Contra Theodoret. ibid.* col. 443 et 451.

5. Cf. *De Adorat. in spiritu et verit.* XV. — *P. G.* LXVIII; col. 972. *In Exodum*, II. — *P. G.* LXIX; col. 480. *Quod unus sit Christus.* — *P. G.* LXXV; col. 1337. τῆς ἁπάντων ζωῆς ἀντίλυτρον.

la trouvons tout d'abord dans le commentaire du chapitre LIII d'Isaïe.

Notre docteur commence par rappeler que les sacrifices de l'Ancien Testament étaient incapables d'effacer le péché. Alors Jésus-Christ est venu offrir le sacrifice parfait dont nous avions besoin. « En subissant la mort de la chair, il a délivré toute chair de la mort et du péché. Car un seul est mort pour tous, qui avait plus de valeur que tous » (εἷς ὁ πάντων ἀνταξιώτερος). Cyrille n'insiste pas davantage ici sur cette idée, mais il continue : « Ce n'est pas pour ses péchés, c'est pour les nôtres qu'il a été frappé. Nous avions désobéi à Dieu : c'est nous qui devions être châtiés. *Mais ce châtiment, qui revenait aux pécheurs, est tombé sur lui. Dieu l'a frappé à cause de nos péchés, afin de nous absoudre de la peine.* » Mais le libre dévoûment du Sauveur garde aussi sa place à côté de la justice divine. « Pour détruire le péché du monde, il l'a pris en personne sur lui-même, et ainsi, en mourant pour tous, lui qui était le juste équivalent de tous (εἷς ὑπὲρ πάντων ἀποθανὼν ὁ πάντων ἀντάξιος), il a été utile à un grand nombre[1]. »

Cette même idée revient ailleurs : « Celui qui n'avait jamais péché, Dieu l'a fait péché, c'est-à-dire *il lui a fait souffrir ce qui est dû aux plus grands pécheurs*. Ainsi nous avons été justifiés en lui; car un seul est mort pour tous, qui était le juste équivalent de tous[2]. » « Pour nos péchés nous méritions un châtiment : Lui, qui n'avait jamais fait de péché et qui avait, au contraire, marché en toute justice, *a reçu le châtiment des pécheurs* et il a détruit par la croix l'antique décret de malédiction[3]. » « Jésus-Christ est mort lui seul pour tous, parce qu'il était le juste équivalent de tous et il a donné son âme en échange de la nôtre. Ainsi il a arrêté les prétentions du démon et fait taire la voix du péché qui réclamait notre châtiment. » Et Cyrille aussitôt

1. *In Isaiam*, LIII. — *P. G.* LXX; col. 1174-1176. Cf. 1182 et 1189.
2. II *Cor.* — *P. G.* LXXIV; col. 945. τὸν οὐδὲν ἡμαρτηκότα παρεσκεύασε παθεῖν τὸ τῶν σφόδρα φιλαμαρτημόνων.
3. *De Inc. Domini*, 27. — *P. G.* LXXV; col. 1465. αὐτὸς τὴν τῶν ἁμαρτωλῶν κατεδέξατο τιμωρίαν.

de s'expliquer : « Depuis que le péché a régné sur la terre..., nous avons tous encouru nécessairement la peine de mort. Car la violation de la Loi divine et le mépris des volontés du Seigneur ont une peine qui est la mort. Mais le Créateur eut pitié de notre nature déchue ; et le Fils de Dieu se fit homme... pour subir la mort qui nous menaçait par suite du péché. Il détruisit par là le péché et mit fin aux réclamations de Satan, *parce que nous avons payé dans la personne du Christ les peines dues à nos péchés.* » Enfin saint Cyrille conclut : « Du moment que le Christ a souffert pour nous, comment serait-il possible que Dieu exige encore de nous la peine de nos péchés[1] ? »

Donc si nos péchés sont effacés, c'est que Jésus-Christ s'est substitué à nous pour en subir la peine. Mais on a déjà vu que saint Cyrille ne se contente pas d'un substitut quelconque : il le veut équivalent (ἀντάξιος), suivant les règles de la justice, à tous les pécheurs. Jésus-Christ a cette qualité à cause de sa nature divine, qui s'attribue les libres souffrances de son humanité. « *Un seul devait mourir pour tous qui fût le juste équivalent de la vie de tous.* Il ne faudrait pas s'imaginer, en effet, que la mort des Apôtres a eu pour but de détruire la mort et la corruption, puisqu'ils sont au nombre, eux aussi, de ceux qui ont été délivrés de la mort, ayant la même nature que nous. Celui-là donc le premier et le seul qui vient du Père vivant devait offrir son corps à la mort en rançon de la vie de tous[2]. » « Ce n'est pas pour lui que Jésus-Christ s'offre en sacrifice, mais pour les péchés du monde : car il ne fallait pas un homme ordinaire pour offrir un sacrifice capable de vivifier le monde entier[3]. » Aussi « ce n'est pas un homme ordinaire que Dieu nous a donné pour médiateur, même orné d'une filiation adoptive et d'une étroite union avec Dieu ; mais le Verbe qui lui est consubstantiel et supérieur à toute

1. *De adorat. in sp. et ver.* III. — *P. G.* LXVIII ; col. 293-297. ὡς ἐκτετικότων ἡμῶν ἐν αὐτῷ τῷ Χριστῷ τῶν εἰς ἁμαρτίαν αἰτιαμάτων τὰς δίκας.
2. *In Ioan.* XI (XVIII, 7-9). — *P. G.* LXXIV ; col. 585.
3. *In Hebr.* III, 1 ; *ibid.* col. 972.

créature, pour qu'il fût le juste équivalent de notre vie[1] ». On comprend quel parti saint Cyrille devait tirer de cette idée dans sa lutte contre Nestorius. Les faits traditionnels de la Rédemption lui servent comme d'une solide plate-forme pour établir la divinité réelle du Rédempteur.

« Si le Christ n'était qu'un homme ordinaire, comment sa mort aurait-elle sauvé le monde — alors que la mort de tant de saints personnages, comme Abraham, Jacob, Moïse, ne nous fut d'aucune utilité ? La mort du Christ, au contraire, nous a sauvés. Si donc la mort d'un seul a suffi pour tous, c'est qu'il était supérieur à tous par sa nature divine » (ἤρκεσε γὰρ εἷς ὑπὲρ πάντων ἀποθανὼν ὁ πάντων ἀξιώτερος, ὅτι καὶ φύσει Θεός)[2].

Plus loin, saint Cyrille relève tous les textes du Nouveau Testament qui décrivent la Rédemption par la mort du Christ, pour en tirer chaque fois avec une nouvelle force la même conclusion. Jésus-Christ est notre propitiation dans son sang — et pas autrement : il fallait donc que le Verbe de Dieu se fît homme. Jésus-Christ est notre rédemption et notre sanctification : c'est donc qu'il est Dieu. Jésus-Christ nous rachète au prix de son sang. S'il n'est qu'un homme, comment la rançon serait-elle équivalente ? Si, au contraire, il est Dieu, on comprend sans peine qu'elle est suffisante et au delà (ἀξιόχρεως ἡ λύτρωσις). Jésus-Christ est devenu malédiction et par là nous a délivrés de notre malédiction ; donc ce n'est pas la mort d'un homme ordinaire. Il fallait la passion du Verbe incarné pour suffire à la rédemption du monde. La mort de Jésus-Christ nous purifie : comment le sang d'un homme nous pourrait-il sanctifier ? De l'aveu de tous, la mort du Christ a sauvé le monde entier : comment aurait-elle suffi s'il n'était pas Dieu ? Il a suffi pour le rachat de tous, parce qu'il est au-dessus de tous. Beaucoup de Prophètes sont morts et l'on ne dit pas d'eux qu'ils soient morts pour nos péchés, ni que leur mort nous ait rapprochés de Dieu. Seul, le Christ a fait cela :

1. *Quod unus sit Christus.* — *P. G.* LXXV ; col. 1341.
2. *De recta fide ad reginas*, 7. — *P. G.* LXXVI, col. 1208. Cf. *ibid.*, col. 1252.

ce n'est donc pas comme homme, mais comme Dieu incarné qu'il est mort et qu'il a livré son corps en échange de la vie de tous [1].

Dans le texte suivant, l'idée d'équivalence divine est rapprochée du concept d'expiation pénale. « Le Christ nous a rachetés de la Loi en se faisant malédiction pour nous. Comme la Loi déclarait soumis à la malédiction ceux qui avaient commis une faute, celui qui ne connaissait pas le péché, frappé par une sentence injuste, a subi le châtiment qui convenait à ceux qui sont sous le coup de la malédiction. Ainsi, lui qui était le juste équivalent de tous, en mourant pour nous, nous a tous absous du crime de désobéissance et a racheté dans son sang le monde entier. S'il n'avait été qu'un homme, il n'aurait pas pu être la rançon adéquate de tous. Mais s'il est le Dieu incarné souffrant dans la chair qu'il a voulu prendre, toute la création est peu de chose à côté de lui, et une seule mort suffit pour la rançon du monde [2]. » Même raisonnement dans l'épître à Valérien. « Comment un seul a-t-il pu mourir pour tous et être le juste équivalent de tous, si ce ne sont que les souffrances d'un homme? *Mais si c'est un Dieu qui a souffert dans sa nature humaine, alors certes, alors nous dirons et à juste titre que la mort d'un seul est équivalente à la vie de tous, parce que ce n'est pas la mort d'un homme comme nous, mais d'un Dieu incarné* [3]. »

Nous avons multiplié les textes au delà de ce que demandaient les besoins stricts de la démonstration, et peut-être à l'excès; mais nous tenions à bien montrer quelle place cette idée tient dans saint Cyrille. Il en résulte abondamment que, pour le grand docteur alexandrin, notre rédemption vient et des souffrances du Rédempteur, qui sont le châtiment de nos péchés subi à notre place, et de la personne du Rédempteur, de qui elles tiennent tout leur mérite. C'est réunir et préciser le double fait analysé séparé-

1. *Ibid.* col. 1289-1297.
2. *De recta fide ad reginas, Oratio altera*, 7. — *P. G.* LXXVI; col. 1344.
3. *Epist. ad Valerianum.* — *P. G.* LXXVII; col. 264.

ment par Eusèbe de Césarée et Cyrille de Jérusalem. Si on cherche, en outre, la raison d'être de ce plan divin, on voit qu'il ne saurait en être autrement. Du moment que Dieu demandait un sacrifice proportionné à la gravité du péché, une rançon équivalente au nombre des pécheurs, seul le Fils de Dieu était capable de donner l'un et l'autre. C'est rappeler et renforcer cette nécessité relative de l'Incarnation et de la mort du Fils de Dieu, signalée par saint Basile. Baur a bien dit : « Il ne manque, pour avoir le concept complet de la satisfaction, que de rapporter expressément tout cela à Dieu et à la justice divine. Mais c'est là toujours le point obscur des anciennes théories[1]. » Nous avons dit aussi que l'analyse que les Pères font du péché est en général superficielle, qu'elle s'attache plutôt à ses effets qu'à ce qui en constitue essentiellement le désordre. Mais leurs conclusions, pour être moins profondes, sont bien celles de l'avenir. Saint Cyrille d'Alexandrie n'est pas allé plus loin que ses prédécesseurs ; mais il a le mérite de nous fournir la synthèse de leurs doctrines — et le fait de cette union, joint à l'énergique précision des formules qui l'expriment, leur donne comme un nouvel aspect et une nouvelle force.

Il faut ajouter en terminant, pour saisir l'ensemble de sa doctrine, que saint Cyrille ne laisse pas à l'état disparate les deux idées générales du salut que nous avons extraites de ses œuvres : union du Sauveur avec notre nature par l'Incarnation, et sa mort pour nous — le côté spéculatif et le côté réaliste de la Rédemption. On aura remarqué au passage plusieurs textes qui en ébauchent la subordination : elle est achevée dans une page que nous voulons citer encore. « Je meurs pour tous (c'est Jésus-Christ qui parle) pour les vivifier tous et je fais de ma chair la rançon de toute chair. La mort mourra par ma mort et la nature humaine déchue ressuscitera avec moi. C'est pour cela que je me suis fait semblable à vous. » Suit le texte connu *Hebr.* II, 14. La mort en effet — et le démon qui en tenait l'empire — ne pouvait être détruite que si le Christ s'offrait en rançon

1. Cité par Doerholt, *op. cit.* p. 123.

pour tous — lui qui est au-dessus de tous. Aussi s'est-il offert à Dieu en sacrifice immaculé. Comme, en effet, le sang des victimes légales ne suffisait pas pour expier les péchés, *Jésus-Christ vient lui-même subir d'une certaine façon les peines de tous.* Il a été crucifié pour tous et à cause de tous, afin que, un seul étant mort pour tous, nous ayons tous la vie en lui. Suivant ses propres paroles (IOAN. XVII, 19), il s'est offert en victime pour nous, il a livré son corps pour la vie de tous et par lui-même il implante de nouveau la vie en nous. Voilà le fait : le « comment », la théorie, Cyrille va essayer de la donner. C'est que, du moment que le Verbe de Dieu qui vivifie tout s'est uni à la chair, il l'a fait participer à son propre bien, c'est-à-dire à la vie, et il l'a rendue vivifiante comme il est lui-même. C'est pourquoi le corps du Christ vivifie tous ceux qui y participent; il chasse la mort et détruit la corruption [1].

On voit, d'après ce texte, comment la notion la plus stricte de la mort rédemptrice peut garder sa place à côté de la théorie la plus large sur l'Incarnation salutaire — celle-ci étant dans le plan divin le principe général, et celle-là le moyen particulier; ou plutôt l'Incarnation étant la condition indispensable, et la mort, la cause efficiente de notre salut. C'est la juste conciliation, dans un ensemble à peu près harmonique, de la spéculation et du réalisme. Sur ce point encore, le vigoureux esprit de saint Cyrille a su recueillir les éléments de la théologie grecque et mettre un terme à ses longs tâtonnements.

IV

Les Pères grecs qui suivent saint Cyrille sont pour la plupart d'une moindre originalité. Ils méritent néanmoins de nous arrêter un instant — ne fût-ce que pour voir ce qu'ils ont retenu de la doctrine de leurs devanciers.

Nous glanons quelques textes dans les homélies de saint

1. *In Ioan.* IV (VI, 52). — *P. G.* LXXIII; col. 564-565.

Proclus, évêque de Constantinople. « Fait homme sans péché, il a délivré la nature humaine du péché par la croix ; son tombeau a tué la mort[1]. » « La passion est l'expiation du monde ; sa mort, une source d'immortalité[2]. » C'est le véritable agneau pascal, qui s'offre à Dieu volontairement, pour nous obtenir dans son sang la rémission de nos péchés[3]. Nous trouvons même le caractère d'expiation pénale : « En se faisant homme, il a sauvé ses semblables ; en mourant pour tous comme homme, *il a payé la dette du péché*[4]. » Mais il y a du même auteur un texte beaucoup plus remarquable, où il établit, avec une rare précision, la nécessité relative de la Rédemption par l'Homme-Dieu.

« Le genre humain avait contracté, par suite du péché, de nombreuses dettes et il était incapable de les payer. Car nous avons tous souscrit au péché en Adam ; par suite, nous étions les esclaves du démon, qui brandissait fièrement sa créance et nous réclamait pour le supplice. Donc de deux choses l'une : ou bien la condamnation à mort serait exécutée sur tous, puisque tous ont péché, ou bien un prix serait donné en compensation, qui fût le juste équivalent de la dette. Mais un homme ne pouvait nous sauver : il est lui-même soumis au péché ; ni un ange non plus : il n'était pas capable de fournir une telle rançon. Restait donc que Dieu, qui est sans péché, mourût pour les pécheurs : c'était le seul remède au mal. » C'est pourquoi, dans sa bonté, Dieu se fit homme, pour mourir dans sa nature humaine et nous racheter par sa nature divine. « De la sorte, sa dignité n'était pas seulement équivalente à la foule des coupables, mais immensément surabondante » (οὐκ ἀντιταλαντεύουσαν μόνον ἔχων τὴν ἀξίαν..., ἀλλὰ καὶ... ὑπερέχουσαν). Car il est Dieu : il en a la sainteté, la miséricorde, la toute-puissante intercession : jamais on ne saurait trouver chez personne rien d'égal ni d'approchant. Voyez donc sa bonté.

1. Procl. Const. *Orat.* II, 2. — *P. G.* LXV ; col. 693.
2. *Orat.* XI, 4 ; col. 785.
3. *Orat.* XIV, 2 ; *ibid.* col. 796-797. Cf. *ibid.* 3 ; col. 800.
4. *Epist.* IV, 7 ; *ibid.* col. 861. ἐκτίσας τῆς ἁμαρτίας τὸ χρέος τῷ ὑπὲρ ἁπάντων ἀποθανεῖν.

« Condamné volontairement, il a détruit la mort due à ses bourreaux et du crime de ses meurtriers il a fait le salut des pécheurs. » Notre salut — Proclus ne craint pas de se répéter — dépassait les forces d'un homme ordinaire : car il avait lui aussi besoin d'un Sauveur. Nos affaires donc allaient mal et il n'y avait plus d'espoir, lorsque Dieu lui-même a eu pitié de nous. « Il a donné son sang en rançon pour nous et livré sa chair virginale à la mort en échange de la nôtre. Ainsi il a arraché le monde à la malédiction de la Loi et il a détruit la mort par sa mort. » Notre Sauveur n'était donc ni purement homme, ni simplement Dieu ; mais Dieu fait homme. « Car il était venu pour nous sauver; mais pour cela il lui fallait mourir. Comment concilier cela? *Un homme ordinaire ne pouvait nous sauver ; un Dieu seul ne pouvait souffrir. Alors Dieu lui-même s'est fait homme : ce qu'il était sauve, ce qu'il est devenu souffre* [1]. »

Pour rendre raison du plan divin du salut, il n'y a peut-être pas, dans l'antiquité chrétienne, de meilleur essai que cette forte et éloquente page, où, avec moins de profondeur, on sent déjà passer comme un souffle précurseur de la dialectique de saint Anselme.

Un autre contemporain de saint Cyrille, Théodoret, évêque de Cyr, nous fournit dans ses commentaires la description classique de l'œuvre du Christ. Sa mort est une rançon, ou plutôt « une espèce de rançon », ainsi que Théodoret rectifie très justement à deux reprises la métaphore traditionnelle [2]. Elle est surtout un sacrifice — sacrifice volontaire et spontané destiné à expier nos fautes [3] et, par suite, à nous réconcilier avec Dieu. Cette réconciliation suppose que Jésus-Christ a payé notre dette (Χριστοῦ τὸ ὑμέτερον ἀποδεδωκότος χρέος)[5]. Cette idée remplit surtout le commentaire du ch. LIII d'Isaie. « Nous devions mourir pour nos péchés : il

1. *De laudibus S. Mariae, Orat.* I, 5-9; *ibid.* col. 685-689.
2. THEODORET. CYR. *in Rom.* III, 24. — *P. G.* LXXXII; col. 84. I *Tim.* II, 6; *ibid.* col. 800.
3. *Dan.* IX, 24. — *P. G.* LXXXI; col. 1472. Cf. *ibid.* 27; col. 1482.
4. *Rom.* V, 8. — *P. G.* LXXXII; col. 98. Cf. *Eph.* II, 14; *ibid.* col. 524.
5. *Col.* I, 20; col. 600-601.

est mort pour nous; pour nous sauver de la malédiction de la Loi, il s'est fait malédiction. *Nous méritions un châtiment pour nos péchés : il a subi, lui l'innocent, ce châtiment à notre place*... Nous étions devenus par le péché les ennemis de Dieu, il nous fallait être châtiés pour rentrer en paix : il a pris sur lui ce châtiment et nous a donné la paix... En un mot, *il a pris sur lui la peine due aux pécheurs*[1]. »

Ailleurs, Théodoret expose, sous une forme à peu près systématique, sa théologie de la Rédemption[2]. Jésus-Christ a prédit sa passion, il l'accepte librement. S'il est crucifié, en effet, ce n'est pas qu'il porte la peine de ses péchés : *mais il payait la dette de notre nature*. Elle avait, en effet, contracté une dette en transgressant les lois de son Créateur; et cette dette, elle ne pouvait pas la payer. Alors Dieu en organise le paiement avec sagesse. En guise d'argent, il emprunte à la nature humaine des membres et, par une juste et sage économie, il acquitte la dette et libère la nature. » A l'appui de sa thèse, Théodoret cite Isaie et saint Paul : « celui-là qui prophétise la passion; celui-ci qui, après l'événement, interprète la prophétie ». Isaie, de loin, voit les souffrances du Messie; il en voit aussi la cause. Ceux qui le voient attaché à la croix croient qu'il est puni pour de nombreux péchés, qu'il porte la peine de fautes personnelles. Mais l'Esprit Saint nous enseigne par le Prophète que c'est pour nos péchés qu'il a été frappé, que le châtiment de notre paix est tombé sur lui et que nous avons été guéris par ses souffrances. En effet, ennemis de Dieu parce que pécheurs, nous devions subir un châtiment et une peine. C'est notre Sauveur qui les a subis et, par là, nous a rendu la paix avec Dieu... C'est ainsi que le bienheureux Isaie nous a décrit ses souffrances salutaires et nous en a aussi révélé la cause. Le divin saint Paul nous crie à son tour : Il s'est fait malédiction pour nous. Il nous montre par là que, innocent et libre de tout péché, Jésus-Christ a endossé notre dette. Car nous étions accablés de dettes innombrables et, par suite,

1. *In Isaiam* LIII, 4-12. — *P. G.* LXXXI; col. 441-444.
2. *De Providentia*, *Sermo* X. — *P. G.* LXXXIII; col. 753-758. οὐχ ἁμαρτημάτων δίκας τίνων..., ἀλλὰ τῆς ἡμετέρας φύσεως ἐκτίνων τὸ χρέος.

réduits en esclavage : il nous en a délivrés en nous achetant au prix de son sang. C'est encore pour cela qu'il a accepté la croix, afin d'enlever par cette malédiction la malédiction qui pèse sur notre nature. »

Nous trouvons le même réalisme sous une forme encore moins personnelle dans Procope de Gaza.

« Nous aurions dû observer qu'il est le Sauveur de nos âmes, qui porte nos péchés et souffre pour nous. C'est en effet pour nous qu'il souffrait, afin de nous délivrer du châtiment qui nous était dû pour nos péchés — et le commentateur remarque, après saint Cyrille, qu'il était l'équivalent de tous (ὁ πάντων ἀνταξιώτερος). *Le châtiment que nous méritions, c'est lui qui l'a subi afin de nous réconcilier avec Dieu*; il a souffert les coups qui nous étaient dus et c'est par ses blessures que nous sommes guéris. Si l'on demande, en effet, pourquoi celui qui n'avait pas de péché a été soumis à la mort, le Père répond : ce sont les péchés de mon peuple qui l'ont conduit à la mort; et de fait il l'a livré en rançon de nos âmes (αὐτὸν ὑπὲρ ἡμῶν ἀντίψυχον ὥσπερ παρέδωκεν). N'allons pas croire cependant qu'il est mort par nécessité : sa mort est volontaire. Il s'est approprié le châtiment qui nous était dû (τὰ ἡμῖν χρεωστούμενα πάθη αὐτὸς ἀναδεξάμενος οἰκειώσατο) et c'est ainsi qu'il est mort pour nous, afin d'ôter le péché du monde[1]. »

Encore une fois, dans tous ces auteurs il n'y a pas — ou guère — d'aperçus nouveaux, et l'on pourrait même souhaiter plus de variété à la fois et plus de pénétration. Mais une chose reste incontestable, c'est que le salut est rattaché à la mort du Christ qui s'immole pour nous et paie nos dettes à notre place. La répétition même de ces formules toujours identiques prouve qu'une tradition s'est faite dans l'Église grecque autour du réalisme rédempteur.

1. Procop. Gaz. *In Isaiam* LIII. — *P. G.* LXXXVII, *pars secunda*; col. 2521-2532.

V

Enfin, au VIIIe siècle, la théologie grecque allait trouver avec saint Jean Damascène l'homme providentiel — le dernier des Pères et le premier des théologiens — qui devait résumer sa doctrine et en systématiser les éléments, pour les transmettre, ainsi groupés et classés, à l'Occident et au Moyen Age.

Dans cette synthèse, on remarque tout d'abord que la Rédemption n'occupe pas une place distincte, ce qui prouve que l'Église grecque n'a pas trouvé sur ce point de théorie définitive ou, en d'autres termes, que la théologie de ce dogme n'est pas encore faite. Mais à réunir et rapprocher les expositions ou allusions de détail, nous retrouverons les éléments doctrinaux déjà connus.

Nous rencontrons d'abord la spéculation familière aux Grecs. Voici comment saint Jean Damascène trace l'économie générale du salut. L'homme, depuis le péché, était dépouillé de la grâce, chassé du paradis et soumis à la mort. Il fallait, pour nous sauver, détruire la mort qui dévastait l'humanité comme une bête féroce; pour cela, le Rédempteur devait être exempt de péché et, par suite, non soumis à la mort. Il fallait ensuite restaurer et fortifier la nature en lui enseignant la voie de la vertu. C'est alors que le Fils de Dieu est descendu de son trône pour nous sauver en se faisant semblable à nous [1]. Jean revient souvent sur cette identité nécessaire de la nature du Sauveur avec la nôtre et il reproduit le principe de saint Grégoire de Nazianze : ὅλον ὅλος ἀνέλαβέ με καὶ ὅλος ὅλῳ ἡνώθη, ἵνα ὅλῳ τὴν σωτηρίαν χαρίσηται [2].

Plus loin, revenant sur les conditions générales du salut, Jean Damascène expose les mêmes idées, mais avec plus de détails. « L'homme, en péchant, avait perdu les dons de Dieu. Le Sauveur est venu participer à notre nature pour

1. IOAN. DAMASC. *De orthod. fide*. III, 1. — *P. G.* XCIV; col. 981-984. τῷ ὁμοίῳ τὸν ὅμοιον ἀνεσώσατο.
2. *Ibid*. III, 6; col. 1005. Cf. III, 18; col. 1072.

renouveler en lui et par lui l'image divine, pour nous enseigner par ses exemples la voie de la vertu, pour nous délivrer de la corruption et nous communiquer la vie en devenant le principe de notre résurrection, pour réparer ce vase inutile et brisé qu'était notre nature, pour nous délivrer de la tyrannie du démon en nous appelant à la connaissance de Dieu [1]... » Ailleurs, il dit de même : « Dans les entrailles de sa miséricorde, il s'est fait homme, en tout semblable à nous, sauf le péché. Puisque nous n'avions pas conservé son image, il est venu lui-même s'unir à notre pauvre nature pour nous purifier, nous rendre incorruptibles et de nouveau participants de sa divinité... C'est pourquoi *par son Incarnation, son baptême, sa passion et sa résurrection, il a délivré l'humanité du péché du premier père, de la mort et de la corruption :* il est devenu le principe de notre résurrection et le parfait modèle de notre vie [2]. »

Dans ce texte, toutes les actions du Sauveur sont mises sur le même plan : ailleurs, Jean Damascène distingue et précise la valeur de sa mort. « Si Jésus-Christ est mort, en effet, ce n'est pas pour lui — il était sans péché — mais pour nous : il s'offre lui-même à son Père en victime pour nous. Car c'est contre Dieu que nous avions péché; c'est donc à lui qu'il fallait payer le prix de notre rachat, pour que fût levée la condamnation portée contre nous. »

Plus haut, Jean Damascène exprime plus nettement encore l'idée de substitution : « Si Jésus-Christ est appelé malédiction, c'est pour nous, *c'est qu'il jouait notre rôle* (τὸ ἡμέτερον ἀναδεχόμενος πρόσωπον), comme celui qui par amour se met à la place d'un autre et règle des comptes qui ne le regardent pas [3]. » « C'est donc par cette mort précieuse — et par elle seule — que la mort est détruite, le péché du premier père effacé, l'enfer dépouillé, que nous retrouvons la Résurrection et le chemin du Paradis [4]. »

Ces diverses idées sont confirmées et complétées par le

1. *Ibid.* IV, 4; col. 1007.
2. *Ibid.* IV, 13; col. 1136-1137.
3. *Ibid.* III, 25 et 27; col. 1093 et 1095-1096.
4. *Ibid.* IV, 11; col. 1130.

commentaire que Jean Damascène a écrit de saint Paul.
« Nous étions ennemis de Dieu, condamnés au supplice, et il n'y avait personne qui pût offrir un sacrifice pour nous. Jésus-Christ a eu pitié de nous, et ce n'est pas un autre qu'il a constitué notre pontife : il a voulu l'être lui-même pour expier les péchés du peuple[1]. » Cette mort nous délivre du péché, nous arrache au châtiment et nous justifie en nous comblant de mille biens[2]. Elle nous réconcilie surtout avec Dieu et enlève à jamais l'inimitié qui nous séparait, c'est-à-dire le péché[3].

Si la mort du Sauveur produit tous ces effets salutaires, c'est qu'elle est une véritable expiation. Jean Damascène rappelle le principe juridique incontestable : « Tout pécheur est passible d'un châtiment », et il ajoute « que nous n'en sommes délivrés que par la rédemption de Jésus-Christ, dont Dieu fit la victime expiatoire de nos péchés[4] ». Car, suivant la prophétie d'Isaie, Dieu a livré « son Fils pour les péchés du monde[5] ». « Oui, non seulement il lui a permis de mourir pour les pécheurs, mais il l'a fait mourir et il a fait péché celui qui ne connaissait pas le péché[6]. » « *Les hommes devaient être punis pour leurs crimes, mais à leur place* (ἀντ' ἐκείνων) *il a livré son propre Fils*[7]. » Jésus-Christ, d'ailleurs, s'est livré volontairement lui-même : « Il est venu pour recevoir sur lui nos péchés et mourir[8]. » Par sa mort volontaire, il nous a délivrés de la malédiction et de la mort; et notre docteur de reproduire ici la belle et énergique comparaison de saint Jean Chrysostome : « Lorsque quelqu'un est condamné à mort, si un autre s'offre volontairement à prendre sa place, il l'arrache au supplice : c'est cela même que le Christ a fait pour nous[9]. »

1. *Hebr.* II, 17. — *P. G.* XCV; col. 941.
2. *Rom.* VI, 17-21; col. 479-482. Cf. VIII; col. 500.
3. *Eph.* II, 16; col. 833 et *Col.* I, 20; col. 889.
4. *Rom.* III, 23; col. 464-465.
5. I *Cor.* XV, 3; col. 690.
6. II *Cor.* V, 22; col. 736-7.
7. I *Tim.* II, 2; col. 1004.
8. *Hebr.* IX, 15; col. 972.
9. *Gal.* III, 13; col. 796.

Si nous voulons enfin une conclusion d'ensemble sur les conditions du salut, saint Jean Damascène nous la fournit dans une phrase où, avec une précision déjà scolastique, il se résume lui-même mieux que nous ne saurions le faire. « La grande grâce de Dieu à notre égard, c'est de nous avoir pris et sanctifiés en lui-même, en sorte que nous sommes devenus son corps et que nous l'avons pour tête. *La cause de cette grâce, c'est la bonté de Dieu; et le moyen qui nous la procure, c'est la rédemption par le sang de Jésus-Christ* [1]. »

Nous voici au terme de nos études sur la théologie grecque de la Rédemption. Au dire de certains auteurs, elle devait être toute remplie d'une spéculation dont l'Incarnation est le centre; il est facile de voir maintenant ce qu'il faut penser de ces allégations hardies. Nous avons vu ces historiens insister outre mesure sur les témoignages favorables et glisser sur ceux qui les auraient contredits : de tels procédés font déjà juger leur cause. Au contraire, une enquête impartiale nous a révélé deux tendances : l'une spéculative, qui considère surtout le salut comme la restauration surnaturelle de l'humanité à une vie immortelle et divine; l'autre réaliste, qui l'envisage plutôt comme l'expiation de nos péchés par la mort du Christ. Elles se développent côte à côte, et d'abord non sans quelque confusion; mais jamais l'une n'a complètement absorbé l'autre et, avec le temps, c'est le réalisme qui se fortifie et qui l'emporte. Pour tous les Pères grecs comme pour saint Jean Damascène — nous ne saurions mieux terminer que par cette heureuse formule — « la mort de la croix fut non pas le moment unique, mais le point culminant de l'œuvre rédemptrice [2] ».

1. *Eph.* I, 1; col. 821.
2. Schwane, *Histoire des dogmes*, trad. Degert (Paris 1903), II, p. 628.

TROISIÈME PARTIE

LA RÉDEMPTION CHEZ LES PÈRES LATINS

CHAPITRE XIII

PREMIERS TÉMOIGNAGES. — TERTULLIEN, SAINT CYPRIEN.

On s'est plu de tout temps à opposer entre eux l'esprit grec et l'esprit latin. Virgile déjà reconnaissait au premier tous les charmes de l'éloquence et de l'art, tandis qu'il revendiquait pour le second le don, moins brillant mais plus précieux, du gouvernement. Le christianisme, dit-on, aurait fourni un nouvel aliment aux tendances fondamentales des deux races. Dans l'ensemble, l'observation est vraie; et c'est ainsi que l'Orient a fait la théologie et que l'organisation ecclésiastique est surtout l'œuvre de l'Occident. Mais s'il n'est pas de sujet plus propre aux analyses délicates, il n'en est pas non plus, surtout si l'on veut pousser le parallèle jusqu'aux détails, qui prête davantage aux développements d'une rhétorique superficielle. A forcer les nuances, on arrive immanquablement à fausser le portrait.

Sur la question de la Rédemption, après avoir évaporé la pensée grecque dans l'idéalisme, il était naturel d'enfermer, par contraste, la théologie latine dans un moralisme tout pratique. Les historiens du dogme n'ont pas échappé à cette rythmique du système. Tout chez les Grecs se transforme en vagues spéculations mystico-philo-

sophiques ; tout se concrétise pour les Latins en réalités précises, en quantités juridiques : telle est la thèse de M. Harnack. Le savant historien remarque, avec une rare ingéniosité, que, chez les Latins, Dieu est surtout conçu comme « le juge » et que ses commandements sont « la loi ». Tout chrétien doit lui obéir, c'est-à-dire reconnaître ses droits. Vient-il à offenser Dieu, il faut tout de suite l'apaiser et, pour cela, lui offrir satisfaction par une série d'œuvres pénitentielles dont la valeur est tarifée, et qui donnent lieu à des mérites, dès qu'elles dépassent le montant de la dette. Tout cela est réglé dans un rapport strictement juridique ; car Dieu pèse exactement la quantité de la pénitence. Ailleurs, il apparaît à M. Harnack « comme un puissant suzerain », qui avant tout veille jalousement sur son droit[1].

Tertullien surtout est rendu responsable de cette invasion dans la théologie latine des formules et des notions juridiques ; M. Harnack l'établit en quelques pages d'une érudition effrayante[2]. Nous n'avons pas à discuter ici cette question ; mais nous voulons cependant remarquer, au passage, qu'il ne faudrait pas être dupe des métaphores du subtil Africain et que, si plusieurs expressions du droit sont passées dans la langue de l'Église et sont encore aujourd'hui dans notre vocabulaire théologique, c'est pour y exprimer des réalités morales, et non pour les étouffer. Il n'y a que des esprits prévenus qui puissent s'y méprendre.

Ce qui nous intéresse particulièrement ici, c'est que ces mêmes principes juridiques furent appliqués à l'œuvre rédemptrice du Christ, dont la mort fut considérée comme un sacrifice destiné à apaiser la colère divine. Cette conception, à peine connue des Grecs, devint, dit-on, familière aux Occidentaux. Il s'ensuit naturellement qu'on regarda la Rédemption surtout comme une œuvre de l'humanité du Sauveur, ce qui permit d'introduire la notion stricte de substitution et força de calculer au juste la valeur de

1. Harnack, *Dogmengeschichte*, II, p. 175-176 et III, p. 14-15.
2. *Ibid.* III, p. 16, note 1, qui se prolonge longuement au bas des pages 17 et 18.

cette expiation salutaire[1]. Ailleurs, M. Harnack répète que, « l'Incarnation étant toujours supposée, c'est la mort du Christ qui est devenue en Occident le *punctum saliens*. Déjà avant saint Augustin, elle est considérée un peu sous tous les aspects possibles : comme sacrifice, comme réconciliation, comme rançon, comme substitution pénale. Saint Ambroise lui découvre un rapport avec le péché conçu comme une dette[2] ».

Nous n'avons pas besoin de relever une à une les innombrables inexactitudes qui déparent ces pages du savant historien. Elles proviennent toutes du même principe si souvent signalé, qui lui fait négliger toute une partie — et peut-être la plus considérable — de la théologie grecque, pour s'en tenir uniquement aux synthèses spéculatives d'Athanase et de Grégoire de Nysse. A trier ainsi les faits, il est toujours facile de s'élever aux idées générales et de les équilibrer ensuite en ingénieuses et brillantes antithèses. Mais, contre tous les systèmes, la réalité a tôt ou tard sa revanche, et l'on pourrait sans grand effort relever chez M. Harnack de cruelles méprises[3]. On a vu de reste que les Grecs aussi ont considéré la mort du Sauveur comme le point saillant de son œuvre rédemptrice et, par conséquent, rattaché le salut à la nature humaine du Sauveur, agrandie seulement jusqu'à l'infini par son union avec la divinité. Quant aux idées de rançon, de sacrifice expiatoire et de substitution pénale, voire même de réconciliation avec Dieu, ne sont-elles pas courantes jusqu'à la monotonie sous la plume des docteurs orientaux?

Ce n'est pas que nous prétendions nier ce que le génie latin a mis de personnel dans la théologie en général et la

1. *Ibid.* II, p. 177-180. Cf. *Précis*, p. 174, le tout inspiré de RITSCHL, *op. cit.* I, p. 15-16.
2. *Ibid.* III, p. 50-51.
3. M. Harnack, par exemple, découvre chez les Latins *la véritable idée de substitution* et il signale comme une hardiesse ce mot de saint Ambroise : « *Quia peccata nostra suscepit, peccatum dictus est* ». *Op. cit.* II, p. 178, note 2. Singulière audace, en vérité, que nous avons relevée chez tous les Pères grecs, depuis Origène jusqu'à saint Jean Damascène. On pourrait contrôler de même les autres textes significatifs, dont M. Harnack enrichit abondamment ses notes.

théologie rédemptrice en particulier. Nous constaterons notamment que les Latins, en général moins portés à s'égarer dans la spéculation, ont serré la question de plus près; ils ont surtout, avec le merveilleux génie de leur race et de leur langue, trouvé des formules plus précises et, si l'on veut, juridiques. Mais ces légères différences ne vont pas jusqu'à ce contraste radical qu'on prétend établir. On verra sans peine, au contraire, que, chez les Latins comme chez les Grecs, la doctrine fondamentale est la même, qui s'est développée petit à petit dans le même moule de métaphores traditionnelles, et sans aboutir en définitive à plus de profondeur.

I

Ces remarques préliminaires étant faites — et nous les avons jugées nécessaires pour dégager d'avance le terrain du débat — il ne nous reste plus qu'à chercher dans les textes la doctrine des Pères latins sur la Rédemption. Les premiers en date, Tertullien et saint Cyprien, qui ont exercé sur la théologie latine une si grande influence, nous apparaîtront peu explicites ; si l'on songe surtout qu'ils sont les contemporains d'Irénée et d'Origène, leur enseignement nous paraîtra d'autant plus pauvre. Mais il ne faut pas perdre de vue que nous sommes au début de la théologie latine et, s'il est vrai qu'il y a une loi de progrès pour les doctrines comme pour les êtres vivants, personne ne s'étonnera de ne trouver chez les initiateurs de la première heure que les rudiments imparfaits, les grandes lignes dont le développement est réservé à l'avenir.

Avec Tertullien, nous voyons apparaître pour la première fois le terme et l'idée de satisfaction, qui tiendra une grande place dans la théologie latine et qui doit devenir plus tard l'expression propre du mystère rédempteur. Mais Tertullien, qui l'emprunte à la langue juridique de Rome, ne l'emploie que pour désigner la réparation des péchés personnels, qui nous permet de rentrer en grâce avec Dieu. Cette satisfaction est autre chose et plus que la prière ; elle

suppose des œuvres pénibles, telles que le jeûne, l'aumône et autres pénitences, que le pécheur s'impose volontairement pour obtenir le pardon de ses fautes [1].

La satisfaction ainsi entendue rétablit les relations entre Dieu et le pécheur pénitent : Tertullien n'a pas appliqué cette idée à la médiation de Jésus-Christ. Quelquefois même son langage semblerait, au premier abord, la supprimer. Ainsi il parle du pardon que Dieu s'est décidé à accorder à l'humanité, déchue depuis Adam, sans un mot, sans même une allusion à la mission rédemptrice du Sauveur [2]. Mais ailleurs il dit, non seulement que Jésus-Christ est mort pour nous, mais qu'il était venu pour cela (*mori missus*) [3]. Bien plus, cette mort était nécessaire dans le plan divin du salut : « *Quia nec mors nostra dissolvi posset nisi Domini passione, nec vita restitui sine resurrectione ipsius* [4]. »

Pour assurer la vérité de cette mort salutaire, Tertullien revendique énergiquement contre les Docètes la réalité de la chair du Sauveur. « *Si phantasma fuit Christus, nec habuit ullam substantiam corporis quod pro nostris corporibus dependeret.* » Puisque l'Apôtre a dit que nous avions été rachetés à grand prix, le Christ a dû avoir de quoi nous racheter. Car le plan de Dieu était de racheter notre chair pécheresse par une chair semblable : le salut ainsi opéré serait le chef-d'œuvre de sa puissance : « *Ob hoc missum Filium in similitudinem carnis peccati, ut peccati carnem simili substantia redimeret* [5]. »

Bien plus, Dieu avait institué un parallélisme plus touchant : « ce qui avait péri par le bois en Adam devait être rétabli par le bois grâce au Christ [6] ».

1. Cf. *De patientia*, XIII. *De oratione*, 23. *De paenitentia*, 5, 7 et 8. *De pudicitia*, 13. *De cultu fem.* I, 1. *De Ieiunio*, 3, etc.
2. Cf. *De paenitentia*, 2 et 4.
3. *De carne Chr.* 6. Cf. *De pat.* 3. « Taceo quod figitur : *ad hoc enim venerat.* »
4. *De baptismo*, 11. Et M. Harnack de dire avec raison que les textes analogues, chez Tertullien, sont « innombrables ». *Op. cit.* I, p. 567, note 2.
5. *Adv. Marcionem*, V, 7, et *ibid.* V, 14.
6. « Ut quod perierat olim per lignum in Adam id restitueretur per lignum Christi. « *Adv. Iudaeos*, 13. Cf. *De resurrect. carnis*, 48.

Voilà pourquoi nier la chair, c'est nier la passion et renverser toutes les œuvres de Dieu, parmi lesquelles la croix du Sauveur tient une place prépondérante, qui, à vrai dire, en fait tout le Christianisme.

« Si mendacium deprehenditur Christi caro,... nec passiones Christi fidem merebuntur. Eversum est igitur totum Dei opus. *Totum Christiani nominis et pondus et fructus, mors Christi negatur*, quam tam impresse Apostolus demandat, utique veram, summum eam Euangelii fundamentum constituens, et salutis nostrae, et praedicationis suae. » (*I Cor.* xv, 3)[1].

Cette mort, évidemment, n'était pas due au Sauveur; ce sont nos péchés qui en sont la cause. « *Propter tuum* (*Eva*) *meritum, id est mortem, etiam Filius Dei mori debuit*[2]. » Aussi a-t-elle le caractère d'un sacrifice : « *Hunc oportebat pro omnibus gentibus fieri sacrificium... Ipse etiam effectus hostia per omnia pro omnibus nobis*[3]. » Et ce sacrifice, Tertullien le donne aussi bien comme un fait du libre dévouement de Jésus-Christ (*se tradidit pro peccatis nostris*[4]), et comme une souveraine décision de la volonté du Père (*Christi in victimam concessi a Patre*[5].) La mort de la croix ajoute encore à ce sacrifice le caractère d'une malédiction : « *Pro nobis factus est maledictio... : non maledicimus illum, sed maledictum legis referimus*[6]. »

On le voit, ce sont les réflexions ordinaires que l'Écriture suggère à première vue sur la mort du Christ, sa cause et son caractère.

Tertullien nous en dit encore les effets. Car le sang de Jésus-Christ nous fut salutaire, bien plus encore que celui de l'Agneau pascal. C'est à lui que le Sauveur doit sa gloire, et nous, notre salut[7].

1. *Adv. Marc.* III, 8.
2. *De cultu fem.* I, 1. Cf. *De pudicitia*, 18.
3. *Adv. Iud.* 13 et 14. Cf. 10.
4. *Adv. Gnos. Scap.* 7.
5. *Adv. Marc.* III, 18. Cf. *Adv. Prax.* 30.
6. *Ibid.* 29. Cf. *Adv. Marc.* V, 3.
7. Cf. *Adv. Marc.* IV, 10. V, 7. *De baptismo*, 16. « Venerat ut aqua tingueretur, sanguine glorificaretur, perinde nos faceret aqua vocatos, sanguine electos. »

Ce salut, nous l'avons vu, Tertullien le désigne sous le nom général de rédemption et, par là, il entend surtout la rémission des péchés. Pour montrer aux chrétiens combien il serait honteux d'acheter leur liberté à prix d'argent, il leur rappelle que nous sommes rachetés par le sang divin et il réunit lui-même dans une vue d'ensemble les divers caractères de la mort du Christ.

« Ut autem redimas hominem tuum nummis, quem sanguine suo redemit Christus, quam indignum Deo et dispositione eius, qui Filio suo non pepercit pro te, ut fieret maledictum pro nobis, quia maledictus qui pependit in ligno; qui tamquam ovis ad victimam ductus est... et inter iniquos deputatus est, et traditus est in mortem, mortem autem crucis : *totum hoc ut nos a peccatis lucraretur*[1]. »

Aussi, grâce à la passion, notre chair corrompue est lavée de ses souillures[2]. Cette purification pour chacun de nous se fait au baptême, qui tire son efficacité de la passion et du sang du Sauveur[3].

Un autre effet de la mort du Sauveur, signalé par Tertullien, c'est de détruire notre mort; et nous avons déjà vu qu'il proclame que la passion du Sauveur seule pouvait le faire. Il revient sur cette même idée — et d'ailleurs sans s'expliquer davantage — mais en des termes qui insinuent, s'ils ne l'expriment pas tout à fait, l'idée de substitution : « *Quis alienam mortem sua solvit nisi solus Dei Filius? Ad hoc enim venerat ut ipse, a delicto purus et omnino sanctus, pro peccatoribus obiret*[4]. » D'autres fois, sur le pas de saint Paul, Tertullien parle aussi de notre réconciliation : « Nous avions offensé Dieu : il nous réconcilie par son sang[5]. »

Telles sont les données que nous avons su recueillir dans Tertullien[6]. Par ce qu'il affirme de la cause, du caractère et des effets de la mort du Christ, on voit aisément que c'est

1. *De fuga in persecut.* 12.
2. *De Pudic.* 6.
3. Cf. *De Bapt.* 11, et *Adv. Iud.* 13.
4. *De Pudicitia*, 22.
5. *Adv. Marc.* V, 17 et 19. « Creatori redigit in gratiam cuius admiseramus offensam. »
6. Cf. D'ALÈS, *La Théologie de Tertullien* (Paris 1905), p. 199-200.

à elle — et à elle seule — qu'il rattache notre salut. Mais on voit aussi que, lorsqu'il s'agit de l'expliquer, la pensée de Tertullien devient timide; et c'est à peine s'il ose sortir de la lettre des formules scripturaires.

II

Comme Tertullien et plus encore, saint Cyprien emploie les mots *satisfacere, satisfactio;* et l'on constate, dans ses écrits, que ces termes sont définitivement entrés dans la langue officielle de l'Église, pour désigner les œuvres de pénitence par lesquelles le pécheur apaise Dieu et obtient de lui le pardon de ses fautes [1].

M. Harnack dit même, à deux reprises, que Cyprien aurait appliqué cette expression « *satisfacere Deo* » au Christ lui-même [2]. Malheureusement il n'indique pas de référence. Nous n'avons pas été assez heureux pour mettre la main sur le texte visé ; et nous devons avouer, de plus, que la présence dans saint Cyprien d'une formule aussi précise nous paraît peu vraisemblable, étant donné, comme on le verra, que sa doctrine sur la mort du Sauveur est, en général, des plus sommaires.

Pour saint Cyprien, le Christ est non seulement notre modèle et notre maître, mais le médiateur entre Dieu et nous : médiateur nécessaire, parce qu'on ne peut parvenir au Père sans son Fils Jésus-Christ [3].

Sa mission était de relever et vivifier notre nature : « *Quem vivificandis et reparandis nobis Pater misit* [4]. » Il a accompli ce relèvement par toute sa vie; mais surtout par sa mort, qu'il a subie pour nous : « *Peccatum suum*

1. Cyprian. *De opere et eleemos.* 5 (Édition Hartel), I, p. 376 : « Remedia propitiando Deo ipsius verbis data sunt : operationibus iustis Deo satisfieri, misericordiae meritis peccata purgari. » Cf. *De lapsis*, passim. *Ad Demetr.* 25. *Epist.* XI, 2. XXX, 3. XLIII, 3 et 7. LV, etc.
2. Harnack, *Dogmengeschichte*, I, p. 568 en note, et II, p. 177.
3. *Testimon.* II, 10 et 27; I, p. 74 et 94.
4. *Ad Demetr.* 16; I, p. 362.

proprium non habens, passus est ille pro nobis[1] », et non seulement pour nous en général, mais pour nos péchés.

« Post omnes iniurias et contumelias passus quoque et crucifixus, ut nos pati et mori exemplo suo doceret; ut nulla sit homini excusatio pro se non patienti, cum passus sit ille pro nobis; et, cum ille passus sit *pro alienis peccatis*, multo magis pro peccatis suis pati unumquemque debere[2]. »

Cyprien rappelle les premiers versets du chapitre LIII d'Isaie, mais seulement pour montrer que l'avènement du Sauveur devait se faire dans l'humilité et qu'il devait être conduit à la mort comme une brebis. Il n'en développe pas autrement la signification dogmatique[3]. Ailleurs, il rapporte aussi le texte de saint Jean : *Ipse est deprecatio pro peccatis nostris;* mais il ne l'applique qu'à son intercession pour nous dans le ciel[4].

Cependant, il sait aussi que la mort de Jésus-Christ est un sacrifice que Jésus-Christ Prêtre souverain offrit à son Père, sacrifice parfait dont les victimes de l'ancienne Loi étaient la figure et dont nous célébrons la mémoire au sacrifice de la messe. Dans la même Épître, nous trouvons, dans une courte phrase, comme une ébauche de la substitution satisfactoire. « *Nos omnes portabat Christus qui et peccata nostra portabat*[5]. » Et ailleurs, avec plus de force et d'étendue :

« Non aspernatur Dei Filius carnem hominis induere et, cum peccator ipse non esset, *aliena peccata portare :* immortalitate interim posita, fieri se mortalem patitur, ut innocens pro nocentium salute perimatur[6]. »

Saint Cyprien nous renseigne davantage sur les effets de la mort du Sauveur. Il dit souvent que nous sommes rachetés par le sang de Jésus-Christ[7]. En même temps que rachetés, nous sommes vivifiés : c'est la formule la plus familière à

1. *Epist.* LVIII, 6; II, p. 662. Cf. *ibid.* 3, p. 659.
2. *Ad Fortunat.* 5; I, p. 326.
3. *Test.* II, 13 et 15; I, p. 77 et 80.
4. *Epist.* LV, 18; II, p. 637. Cf. *De domin. orat.* 3; I, p. 268.
5. *Epist.* LXIII, 13; II, p. 711. Cf. passim 4, 14 et 17; p. 703-714.
6. *De bono pat.* 6; I, p. 401. Cf. *De lapsis*, 17. « Veniam... solus potest ille largiri qui peccata nostra portavit, qui pro nobis doluit, quem Deus tradidit pro peccatis nostris. »
7. *De dom. orat.* 30; I, p. 289. Cf. *De op. et eleem.* 2 et 17; I, p. 274 et 287. *Ep.* LV, 19; II, p. 637.

saint Cyprien : « *Vero de agno, per quem redempti ac vivificati sumus*[1]. » « *Offerre nos Patri cui nos sua sanctificatione restituit, aeternitatem nobis immortalitatemque largiri, ad quam nos sanguinis sui vivificatione reparavit*[2]. »

Cette vivification suppose que nos péchés sont effacés : « *Delicta... ante contracta... Christi sanguine et sanctificatione purgantur* [3] »; que notre mort est détruite : « *Eleemosyna a morte liberat, et non utique ab illa morte quam semel Christi sanguis exstinxit et a qua nos aqua salutaris baptismi et redemptoris nostri gratia liberavit*[4]. »

Cyprien ne s'explique pas autrement sur la nature de cette mort; mais il semble bien, d'après le contexte, qu'il s'agit de la mort éternelle, cette mort que Cyprien ailleurs appelle « mort seconde », suivant une distinction qui deviendra classique [5].

Ainsi délivrés de la mort et du péché, nous devenons fils de Dieu [6]. Cette filiation divine, nous la devons aussi à la passion du Sauveur : « *Filius Dei passus est, ut nos filios Dei faceret*[7]. »

Enfin, nous citerons en terminant quelques textes, où ces diverses idées sont à peu près toutes réunies et qui nous présentent ce que saint Cyprien a écrit de plus complet sur la Rédemption.

« *Venia confitenti datur et ad immortalitatem sub ipsa morte transitur. Hanc gratiam Christus impertit, hoc munus misericordiae suae tribuit subigendo mortem trophaeo crucis, redimendo credentem pretio sui sanguinis, reconciliando hominem Deo Patri,... vivificando mortalem regeneratione caelesti*[8]. »

1. *Ad Fort.* 3; I, p. 318 et 6, p. 327. Cf. *De bono pat.* 8, p. 403, et *Ep.* LXIII, 2; II, p. 702.
2. *De op. et eleem.* 26; I, p. 394.
3. *Ibid.* 2, p. 374.
4. *Ep.* LV, 22; II, p. 639.
5. *De mortal.* 14; I, p. 306. « Mori timeat qui non Christi cruce et passione censetur, qui *ad secundam mortem* de hac morte transibit. »
6. *De dominica oratione*, 11; I, p. 274.
7. *Epist.* LVIII, 6; II, p. 662.
8. *Ad Demetrianum*, 26; I, p. 370.

Voici un autre passage dans le même sens :

« Quod conservandis et vivificandis nobis Pater Filium misit ut reparare nos posset, quodque Filius missus esse et hominis filius vocari voluit ut nos Dei filios faceret : humiliavit se ut populum qui prius iacebat erigeret, vulneratus est ut vulnera nostra curaret, mori sustinuit ut immortalitatem mortalibus exhiberet[1]. »

Ailleurs, nous entendons le démon qui se glorifie de régner sur les hommes, quoiqu'il n'ait rien fait pour eux de ce que le Rédempteur a fait pour les siens.

« Ego pro istis nec alapas accepi, nec flagella sustinui, nec crucem pertuli, nec sanguinem fudi, nec familiam meam pretio passionis et cruoris redemi, sed nec regnum illis caeleste promitto, nec ad paradisum restituta immortalitate revoco[2]. »

Ainsi donc, pour saint Cyprien, soit l'immortalité future, qui est le bienfait suprême du salut — et ceci ne laisse pas que d'être un point de contact avec la théologie grecque ; soit la rémission de nos péchés et notre réconciliation avec Dieu, qui en est la préparation immédiate et la condition indispensable, sont rattachées à la mort du Sauveur. C'est dire que, si ses explications ne sont guère plus profondes que celles de Tertullien, son réalisme est aussi ferme.

Parmi les initiateurs de la théologie latine, nous devons ajouter l'auteur mal identifié des *Tractatus Origenis*. Voici comment M. Tixeront résume sa doctrine sotériologique[3]. « Le Christ... est le second Adam. En lui, la *similitudo Dei*, perdue par le péché, est refaite. L'idée de *récapitulation* est dans l'esprit de l'auteur, bien qu'il ne la formule pas expressément. Par le second Adam nous avons été sauvés. Les *Tractatus* nous présentent la Rédemption sous deux formes : d'abord, comme un rachat proprement dit : le sang de Jésus-Christ est un prix dont il nous paie : « *praemio sui sanguinis nos a mortuis liberavit* » ; puis, comme un

1. *De opere et eleemosynis*, 1 ; p. 373.
2. *Ibid.* 22 ; p. 390.
3. Tixeront, *op. cit.* p. 360-361. Cf. *Tractatus Origenis*, édit. Batiffol (Paris 1900), xviii, p. 197 ; xix, p. 206 ; ii, p. 15.

sacrifice et une expiation que Jésus-Christ, prêtre et victime, ayant pris sur lui nos péchés, a réalisés pour nous.

« Sacerdos, inquam, hic noster... semetipsum in sacrificio dedit. » « Hic suspensus est Dominus, ut peccata nostra... in ligno crucis per eumdem hominem affixa punirentur. »

On voit que, chez ces divers auteurs, malgré la diversité — du reste peu considérable — des formules, la note générale est toujours la même et que, jusqu'ici, le réalisme rédempteur reste incontestablement la pensée dominante des premiers Pères latins. Si pauvre soit leur théologie, leur foi ne conçoit pas le salut en dehors de la mort de la Croix.

III

Nous ne pouvons pas en dire autant d'autres écrivains qui ont illustré la littérature latine à la fin du IIIe siècle ou au commencement du IVe.

M. Sabatier affirme quelque part que « la majorité des Pères mettent encore plus l'accent, dans l'œuvre du Christ, sur la doctrine qu'il a révélée et sur l'exemple qu'il a laissé, que sur ses souffrances et sa mort[1] ». Comme preuve, il apporte le texte suivant de Lactance.

« Dieu, ayant décidé de délivrer l'homme, envoya sur la terre un maître de vertu, qui les formât à l'innocence par ses préceptes et, par ses actions, leur ouvrît la voie de justice, qui devait, sur les pas du Maître, les conduire à la vie éternelle. Celui-ci donc s'est incarné et revêtu de chair afin de fournir à l'homme, qu'il était venu instruire, des encouragements et des exemples. Après avoir été un modèle de justice dans tous les devoirs de la vie, il ne lui restait plus qu'à leur apprendre cette endurance de la douleur et ce mépris de la mort qui font la vertu parfaite. Aussi s'est-il livré aux mains d'une nation impie, alors qu'il pouvait par

1. A. Sabatier, *op. cit.* p. 44-45.

sa science prophétique éviter leurs atteintes ou les repousser par sa vertu de thaumaturge. Il a donc souffert les tourments, les fouets, les épines; enfin, il n'a pas reculé devant la mort, afin que l'homme n'eût plus désormais à la craindre. » On explique de même que si Dieu, entre tous les genres de mort, a choisi la croix — le supplice des esclaves — c'est encore pour donner un exemple accessible à tous (*ne quis esset omnino, qui eum non posset imitari*) [1].

Ailleurs, malheureusement, Lactance n'est pas plus complet. Expose-t-il la cause générale de l'Incarnation, il n'en voit pas d'autre que la leçon par l'enseignement et l'exemple. Jésus-Christ est médiateur entre Dieu et l'homme : homme, pour pouvoir servir de modèle; Dieu, afin de pouvoir donner une autorité à ses préceptes [2]. Le sacerdoce de Jésus-Christ est une pure mission d'enseignement [3], le ch. LIII d'Isaïe est uniquement une prophétie de la passion de Jésus-Christ et de l'aveuglement des hommes, ou du crime des Juifs [4]. Ce qui purifie les hommes de leurs péchés, c'est la doctrine de Jésus-Christ. « *Peccatorum labibus et vitiorum maculis inquinatos doctrina eius purificatura esset eruditione iustitiae* [5]. »

Lactance a écrit un traité spécial sur la *Colère de Dieu*, et il revendique énergiquement cet attribut divin contre le Dieu impassible des stoïciens. A côté de la colère, il y a place aussi pour la miséricorde : si Dieu n'écoutait que sa justice, il n'y aurait pas un homme vivant. Mais, pour pardonner, Dieu ne demande que la satisfaction de l'homme [6]. Une fois seulement, et en termes très vagues, Lactance compare Jésus-Christ à l'agneau pascal, parce qu'il confère le salut à tous ceux qui ont sur le front le signe de son sang, c'est-à-dire le signe de la croix. Au même endroit, il semble dire que c'est la mort du Sauveur qui a dépouillé les

1. Lactant. *Inst. div.* IV, 26. — *P. L.* VI; col. 528-529.
2. *Ibid.* 25; col. 524. Cf. *Epitome* L; *ibid.* col. 1057.
3. *Ibid.* IV, 13; col. 490. Cf. 11-12; col. 478-480.
4. *Ibid.* 16 et 18; col. 498 et 506-507.
5. *Ibid.* 26; col. 526.
6. *De ira Dei*, 20-21. — *P. L.* VII; col. 138-140.

enfers[1]. Mais, en général, Lactance s'en tient à un moralisme tout philosophique.

Il suivait en cela les traces de son maître Arnobe. Lui aussi, pour justifier aux yeux des païens la mort de Jésus-Christ, se contente de dire qu'elle fut imméritée[2]. L'Incarnation n'a pas d'autre but que de faire qu'un Dieu soit vu et approché par les hommes. La mort, quoiqu'elle n'atteigne pas la divinité du Sauveur, est cependant un mystère, qui s'explique par les exemples de vertu qu'elle renferme[3]. Plus loin, Arnobe se livre à une critique des sacrifices païens, mais en des termes qui atteignent aussi bien les oblations mosaïques, et sans jamais une allusion au sacrifice de Jésus-Christ[4].

Si de pareils cas étaient nombreux, M. Sabatier aurait raison de dénoncer le « rationalisme » latent « sous la métaphysique la plus supra-naturaliste » des Pères[5]. Mais les œuvres apologétiques de ces rhéteurs tardivement convertis n'ont pas qualité pour représenter la vraie pensée chrétienne. Quoi qu'il en soit du philosophisme de quelques isolés, la tradition latine se trouve dans le réalisme sommairement ébauché par Tertullien et saint Cyprien, et que nous allons voir se continuer encore et s'approfondir davantage après eux.

1. *Inst. div.* IV, 26; col. 530-531. Cf. *Ibid.* IV, 12; col. 481.
2. ARNOB. *Adv. Gentes*, I, 40-41. — *P. L.* V; col. 769-770.
3. *Ibid.* 60-64; col. 800-805.
4. *Ibid.* VII, *passim*.
5. SABATIER, *op. cit.* p. 45, note 1.

CHAPITRE XIV

RÉALISME DES PÈRES LATINS
SAINT HILAIRE, SAINT AMBROISE.

Malgré ce qu'il a d'imparfait dans leurs formules et de superficiel dans leurs idées, on a vu que le réalisme rédempteur s'affirme nettement chez les premiers écrivains latins. On ne pouvait raisonnablement attendre davantage d'une théologie qui débute, et dont l'effort est attiré ailleurs par les soucis plus pressants de la polémique ou de la pastorale. On est du reste amplement dédommagé de la rareté et de la pauvreté des textes primitifs par l'étude des grands docteurs du IVe siècle. Car, quelle que soit sur eux l'influence de la théologie orientale — et elle est réelle — les Latins ont laissé au second plan les spéculations où se complaisait le génie grec, et ils ont de bonne heure concentré toute leur attention sur la mort rédemptrice du Sauveur, tellement que nous rencontrerons ici, dès le premier jour et avec une persistante uniformité, ce que la pensée grecque, au prix de longs efforts et au milieu de beaucoup de flottements, avait trouvé de meilleur.

I

« Les Nicéens latins, Hilaire et Ambroise, écrit Ritschl, conservent à la doctrine [rédemptrice] le tour que lui a donné saint Athanase[1]. » Cela est vrai surtout de saint Hilaire, dont certains passages rappellent — de loin — la

1. Ritschl, *op. cit.* I, p. 15.

conception spéculative des Pères grecs. Voici, par exemple, comment il expose l'économie générale du salut.

« Le péché et la mort, comme une épidémie terrible, étendaient leurs ravages sur l'humanité. Dieu seul pouvait y porter remède et envoyer le médecin dont nous avions besoin. L'humanité soupirait après ce Sauveur; car la Loi et les prophètes ne suffisaient plus. Il fallait que le Fils de Dieu vînt lui-même revêtir notre chair pour la guérir.

« Nonnisi ex assumptione carnis nostrae hi morbi nostri corporis auferendi et ex assumptione carnis salus nostra omnis in Deo est [1]. »

On trouve ailleurs la même conclusion :

« Non ille eguit homo effici...; sed nos eguimus ut Deus caro fieret et habitaret in nobis, id est assumptione carnis unius interna universae carnis incoleret [2]. »

Dans la personne du Verbe incarné, en effet, c'est tout le genre humain qui est contenu d'une façon mystérieuse et déjà sanctifié. « *Humani generis causa Dei Filius natus ex virgine est... ut homo factus naturam in se carnis acciperet, perque huius admixtionis societatem sanctificatum in eo universi generis humani corpus existeret* [3]. » Et ailleurs : « *Naturam in se universae carnis assumpsit, per quam effectus vera vitis genus in se universae propaginis tenet* [4]. »

Le texte suivant est encore plus curieux. Sur ce mot de l'Évangile : *Non potest civitas abscondi*, saint Hilaire fait le commentaire suivant :

« Civitatem carnem quam assumpserat nuncupat; quia, ut civitas ex varietate ac multitudine consistit habitantium, ita in eo per naturam suscepti corporis *quaedam universi generis humani congregatio continetur*. Atque ita et ille ex nostra in se congregatione fit civitas, et nos per consortium carnis suae sumus civitatis habitatio [5]. »

C'est une façon mystique d'exprimer que Jésus-Christ est

1. Hilar. *In Ps.* XIV, 3-4. — *P. L.* IX; col. 296-297.
2. *De Trinitate*, II, 25. — *P. L.* X; col. 67.
3. *Ibid.* II, 24; col. 66.
4. *In Psalm.* LI, 16. — *P. L.* IX; col. 317.
5. *In Matth.* IV, 12. *Ibid.* col. 935.

le représentant parfait de l'humanité et qu'une étroite solidarité nous unit à lui, par le fait de la communauté de nature. Les Pères grecs disaient et saint Thomas devait répéter qu'il est la tête d'un corps dont nous sommes les membres ; c'est ici la même idée avec une métaphore moins correcte.

Si l'œuvre de notre salut suppose l'Incarnation, saint Hilaire entend bien néanmoins qu'elle ne s'est accomplie qu'à la Croix. Dieu en a ainsi décidé dès l'origine du monde [1]. Voilà pourquoi, à tout instant, Hilaire représente la croix comme le grand mystère du salut (*sacramentum ineundae crucis*) [2] — ce qui n'exclut pas d'ailleurs le rôle salutaire des autres actions du Christ : « *Nobis et passus et mortuus est et resurrexit..., qui, cum esset Deus, omnia ad salutis nostrae incrementa susceperit* [3]. » Il se résume lui-même dans cette formule, qui n'est pas d'ailleurs très lucide : « *Nascitur itaque Deus assumptioni nostrae, patitur vero innocentiae, postremo moritur ultioni* [4]. »

Dans tout cela, saint Hilaire voit reluire la bonté de Dieu, qui a poussé la miséricorde jusqu'à vouloir nous racheter et à sacrifier pour cela son Fils unique.

« Proprio Filio suo non pepercit... non utique pro adoptandis adoptato, neque pro creatis creaturae; sed pro alienis suo, pro nuncupandis proprio. Quaere virtutem dicti ut magnitudinem charitatis intelligas [5]. »

On y voit aussi la bonté du Fils qui accepte, par obéissance et par amour, cette destinée (*Per dilectionem efficiendi mandati*) [6]. Il désirait la Passion ; il a poussé l'amour jusqu'à

1. « Numquid possibile erat non pati Christum? Atquin iam a constitutione mundi sacramentum hoc in eo erat salutis nostrae ostensum. » *In Math.* XXXI, 7. — *P. L.* IX, col. 1068. Cf. *Ps.* LIV, 13. *Ibid.* col. 354.

2. *In Math.* XVII, 9 ; col. 1017. XXVIII, 2 ; col. 1064. XXXIII, 5 ; col. 1074. *De Trin.* X, 10-12. — *P. L.* X, col. 350-351.

3. *Ps.* LXVII, 21. — *P. L.* IX ; col. 458.

4. *De Trin.* IX, 7. — *P. L.* X ; col. 286.

5. *De Trin.* VI, 45. — *P. L.* X ; col. 194. Cf. *Ps.* CXVIII, 2. — *P. L.* IX ; col. 543. Cf. *Ps.* LXVII, 22 ; col. 459.

6. *De Trin.* IX, 55 ; col. 326. Cf. X, 11-12 ; col. 351-2.

prier son Père pour que rien au moins n'empêche les prophéties de s'accomplir[1].

Cette passion est même d'autant plus libre que le Christ était par sa nature incapable de souffrir. Tout le monde connaît la question du prétendu Docétisme de saint Hilaire, et nous n'avons pas ici à la traiter à fond[2]. Rappelons que pour lui le corps du Christ était un corps céleste, qui avait droit à tous les privilèges : c'est par un acte de volonté et d'amour qu'il s'est soumis à nos infirmités, à la passion et à la mort. Il n'avait pas besoin de nourriture; s'il a pleuré, ce n'est pas qu'il fût intérieurement affecté; s'il a tremblé et frémi au jardin, ce n'est pas qu'il eût peur de la passion, c'est qu'il prévoyait la défection de ses disciples. Dans la sueur de sang même — qu'il n'ose pas, malgré son désir, révoquer en doute — Hilaire préfère voir, en tout cas, un témoignage de la puissance du Dieu, plutôt qu'une preuve de la faiblesse de l'homme[3].

Il y a plus; et on n'est pas peu étonné de trouver des formules comme celles-ci, d'où il ressort que ses douleurs ne furent qu'une apparence :

« *Putatur dolere, quia patitur*[4]. » « *Et pro nobis dolet, non et doloris nostri dolet sensu. Fallitur humanae aestimationis opinio, putans hunc dolere quod patitur*[5]. » Plus haut, il avait dit que la passion a frappé le Sauveur sans l'atteindre, comme la lame qui traverse l'air, l'eau ou le feu[6].

L'explication est déjà donnée de ce singulier langage, qui n'était d'ailleurs pas exempt de fâcheuses équivoques. C'est que saint Hilaire aime surtout à considérer dans le

1. *Ps.* CXXXIX, 12. — *P. L.* IX; col. 821. Cf. *Ps.* LXVIII, 17; col. 480.
2. Cf. Doerholt, *Op. cit.* p. 92-96 et Bardenhewer, II, p. 281-282.
3. Cf. *Ps.* CXLI, 8; col. 836. *In Math.* XXXI, 4-5; col. 1067-1068. *De Trin.* X, 37. — *P. L.* X; col. 373, *ibid.* 40; col. 375 et 42; col. 377.
4. *Ps.* CXXXVIII, 3. — *P. L.* IX; col. 794.
5. *De Trin.* X, 47. — *P. L.* X; col. 381.
6. *Ibid.* X, 23; col. 361-362. « Sensit impetum passionis, non tamen dolorem passionis,... ut telum aliquod aut aquam perforans, aut ignem compungens, aut aera vulnerans. »

Christ la personne éternelle du Verbe. Elle est le sujet de toutes ses opérations, et cependant elle n'est pas atteinte par la souffrance : voilà les deux vérités que saint Hilaire veut défendre contre les Ariens. D'où l'apparente anomalie de ses formules. Il ne veut pas nier que le Sauveur ait réellement souffert dans sa nature humaine, mais il explique par là que cette souffrance n'a nullement altéré ou blessé la nature divine[1].

Cela prouve, tout au plus, que la langue théologique était encore mal fixée sur la communication des idiomes. Nous verrons aussi, pour la question qui nous concerne, que cette tendance d'esprit va fausser de temps en temps l'exégèse de saint Hilaire, ce qui n'empêche pas que nous trouverons chez lui les affirmations traditionnelles. Et par cela même, ces affirmations, une fois que nous serons parvenus à les dégager, n'en auront que plus de prix.

Ainsi, saint Hilaire applique seulement à l'Incarnation le ch. LIII d'Isaie et même le texte si énergique de saint Paul : Il a été fait péché pour nous[2]. Ailleurs il semble n'attribuer à la passion qu'une valeur d'exemple : Jésus-Christ a crucifié nos faiblesses, en ce sens qu'elles meurent avec lui pour le moment de la lutte[3].

Mais il s'en faut que ce soit là toute la pensée de saint Hilaire. Il s'exprime très nettement, en particulier, sur le caractère pénal de la mort du Sauveur ; et c'est en cela, Ritschl le reconnaît, qu'il est l'initiateur de la théologie latine. « *Quamquam passio illa non fuerit condicionis et generis, tamen suscepta voluntarie est, officio quidem ipsa satisfactura poenali, non tamen poenae sensu laesura patientem*[4]. »

1 « Unigenito Deo, quamvis infirmitas nostra suscepta sit, tamen divinitatis suae non est abolita natura... : universa quae mortis nostrae sunt ita pertulit, *ut in eum inciderent haec potius quam inessent*, dum infirmitas nostra magis est quam naturalis in Deo est. » *Ps.* LIV, 6. — *P. L.* IX ; col. 359.

2. *De Trin.* X, 47. — *P. L.* X ; col. 381.

3. « Ideo peccata nostra portat et pro nobis dolet : quia fidei in nobis calore fervente, cum adversus diabolum sit decertandum, omnes infirmitatum nostrarum dolores cum corpore eius et passione moriuntur. » *In Math.* XXXII, 10. — *P. L.* IX ; col. 1069.

4. *Ps.* LIII, 12 ; *ibid.* col. 344.

Ce texte est clair; mais n'est-ce pas en fausser le sens et la portée, que de le traduire, ainsi que le fait le Dr Schwane : « *Il fallait donner pour notre châtiment une satisfaction librement voulue*, sans que le patient fût amoindri par le sentiment de la punition. » Et l'auteur de continuer : « Le dogme de la substitution satisfactoire du Christ trouve pour la première fois son explication et son fondement avec une clarté qu'il n'avait pas encore reçue des autres Pères [1]. » Le commentaire est encore plus exagéré que la traduction n'est fausse. Ce texte est dans le courant d'idées familières à saint Hilaire : la passion en soi est une peine, elle en a rempli l'office; mais le divin patient n'en a pas ressenti la douleur. Nous trouvons ailleurs la même idée en termes différents :

« In corpus Domini irruens passio necnon fuit passio, nec tamen naturam passionis exseruit : dum et poenali ministerio desaevit, et virtus corporis sine sensu poenae vim poenae in se desaevientis excepit [2]. »

Il ne s'agit donc nullement dans ce texte de satisfaction fournie par Jésus-Christ, encore moins de satisfaction exigée par la justice du Père. Il faudra chercher ailleurs et « l'explication » et « le fondement » du dogme.

Non seulement la mort est une peine par elle-même; mais de plus, en Jésus-Christ, elle est imméritée. En effet, étant innocent, il n'avait pas mérité la mort; il a payé pour les péchés qu'il n'avait pas commis.

« *Quae non rapuerat tunc repetebatur exsolvere. Cum enim debitor mortis peccatique non esset, tamquam peccati et mortis debitor tenebatur. Poenas scilicet insipientiae et delictorum, quas non rapuerat, repetebatur exsolvere* [3]. »

Ces péchés qui pesaient ainsi sur le Sauveur, c'étaient donc les nôtres : « *Percussus est Dominus peccata nostra suscipiens et pro nobis dolens*. » Dieu l'a ainsi frappé pour nous rendre la vie par sa mort.

« Non pepercerat primo illi de terrae limo Adamo... ut naturam corporis eius Adam e caelis secundus assumens, parique morte

1. Schwane, *Hist. des dogmes* (trad. Degert), II, p. 413.
2. *De Trin.* X, 23. — *P. L.* X; col. 362.
3. *Ps.* LXVIII, 7-8. — *P. L.* IX, col. 474.

percussus, eam rursus in vitam aeternam iam sine poenae aeternitate revocaret[1]. »

Saint Hilaire considère encore la mort de Jésus-Christ comme un sacrifice, qui enlève notre malédiction et opère notre salut.

« Maledictorum se optulit morti ut maledictum legis dissolveret, *hostiam se ipse Deo Patri voluntarie offerendo*. Deo Patri, legis sacrificia respuenti, hostiam placentem suscepti corporis offerendo..., omnem humani generis salutem oblatione sanctae huius et perfectae hostiae redempturus[2]. »

Hilaire parle ici de rachat; il y revient ailleurs : c'est l'effet le plus général du sacrifice de Jésus-Christ.

« *Redemit nos cum se pro peccatis nostris dedit;* redemit nos per sanguinem suum, per passionem suam, per mortem suam, per resurrectionem suam. Haec magna vitae nostrae pretia sunt[3]. »

Un autre résultat de ce sacrifice fut de détruire le décret de mort porté contre nous.

« Delens per mortem sententiam mortis... ; cruci se figi permittens, ut, maledicto crucis, oblitterata terrenae damnationis maledicta figeret omnia[4]. »

La mort du Sauveur est encore et surtout l'expiation de nos péchés.

« Sciens vetera delicta sua et antiquae impietatis crimina Deo propitianda esse per Christum. Ipse enim secundum Apostolum nostra placatio est[5]. »

Et par conséquent là s'opère notre réconciliation avec Dieu.

« Est Unigenitus Dei Filius... redemptio nostra, pax nostra, *in cuius sanguine reconciliati Deo sumus*. Hic est qui venit tollere peccata mundi, qui cruci chirographum legis affigens edictum damnationis veteris delevit... Ipse pro peccatis nostris et propitiatio

1. *Ibid.* 23; col. 484.
2. *Ps.* LIII, 13. — *P. L.* IX, col. 345.
3. *Ps.* CXXXV, 15. *Ibid.* col. 776. Cf. *In Math.* XX, 12; *ibid.* col. 1033. XXXII, 6; col. 1072.
4. *De Trinitate*, I, 13. — *P. L.* X; col. 35. Cf. *ibid.* IX, 10; col. 289 et *Ps.* LXVII, 23. — *P. L.* IX; col. 459.
5. *Ps.* LXIV, 4. — *P. L.* IX; col. 415.

et redemptio et deprecatio est, iniquitatum nostrarum, quia ipse earum propitiatio sit, non recordans [1]. »

Ailleurs, Hilaire décrit tout au long l'histoire des rapports de Dieu avec nous. « Au commencement, toute la création était agréable à Dieu, et l'homme tout particulièrement parce qu'il était son image. Mais les jugements de Dieu changent suivant la conduite de l'homme : aussi, quand l'homme eut péché, il affirme s'être repenti de l'avoir créé. Maintenant que nous sommes sortis du péché, il nous rend son amour. Nous devons ce revirement à la médiation de Jésus-Christ. « *Reconciliati enim sumus per corpus et sanguinem Christi ex inimicis in filios Deo* [2]. »

Le résultat final est de nous ramener à une vie immortelle et divine.

« Nos ad divinitatis suae naturam trahens... cuius morti consepeliremur in Baptismo, ut in aeternitatis vitam rediremus... et morientes vitiis immortalitati renasceremur : *ipso pro nobis ex immortalitate moriente, ut ad immortalitatem una cum eo excitaremur ex morte* [3]. »

On voit que saint Hilaire, s'il a pris contact avec la spéculation grecque, a exprimé avec force et netteté tous les aspects déjà connus de la mort rédemptrice du Sauveur. Ses idées, sans doute, sont encore morcelées et un certain mysticisme en voile parfois les contours. Mais on peut dire en un mot que, s'il n'a pas laissé de synthèse, il a du moins réuni tous les détails du réalisme traditionnel.

II

Avec saint Ambroise, nous trouvons une doctrine à la fois plus nette et plus riche.

L'Incarnation, pour lui, n'a pas d'autre but que de nous racheter : « *Quae erat causa Incarnationis, nisi ut caro quae peccaverat per se redimeretur* [4]? »

1. *Ps.* CXXIX, 9; *ibid.* col. 723.
2. *Ps.* CXLIX, 3; col. 886.
3. *De Trin.* I, 13. — *P. L.* X; col. 34-35.
4. AMBROS. *De Inc. sacr.* VI, 56. — *P. L.* XVI; col. 832.

Voilà pourquoi, pour racheter l'homme tout entier, Jésus-Christ a dû prendre notre nature tout entière [1]. Toutes les actions du Verbe incarné concourent à nous sauver.

« Ipse est Christus qui natus est ex virgine; ipse est qui mirabilia fecit in populo; ipse qui mortuus est pro peccatis nostris et resurrexit a mortuis. Unum horum si retraxeris, retraxisti salutem tuam [2]. »

Saint Ambroise va jusqu'à dire que les vagissements de son enfance ont effacé nos péchés [3]. Cependant la Passion est sans contredit le principal, l'unique moyen de salut. « *Quamvis enim simili modo assumptionis et passionis sint admiranda mysteria, plenitudo tamen fidei in sacramento est passionis* [4]. »

De cette passion salutaire Ambroise décrit abondamment les caractères et les fruits. La mort du Sauveur est d'abord considérée comme un sacrifice [5], figuré d'avance par celui d'Abel [6] et par toutes les oblations de l'Ancienne Loi [7]. Ce sacrifice est d'ailleurs unique et définitif [8]. Grâce à lui, nous sommes délivrés du péché.

« Per crucem dominici corporis absoluti... Illum oportebat pro omnibus mori, ut in eius cruce fieret remissio peccatorum et sanguis ipsius mundi inquinamenta lavaret... Venit ut in sanguine suo omnium peccata dilueret [9]. »

Avec une image plus énergique, Ambroise dit encore que Jésus-Christ a cloué nos péchés avec lui sur la croix :

1. *Ibid.* VII, 67-68; col. 835.
2. *In Luc.* VI, 101 — *P. L.* XV; col. 1695.
3. *Ibid.* II, 41; col. 1568.
4. *De Spiritu Sancto,* lib. III, XVII, 126. — *P. L.* XVI; col. 806.
5. *Ps.* XXXVIII, 25. — *P. L.* XIV; col. 1051. Cf. *Ps.* XXIX, 12; col. 1061.
6. *De Sacram. Inc.* I, 4. — *P. L.* XVI; col. 819.
7. « Nunc in hoedi typo, nunc in ovis, nunc in vituli offerebatur. Hoedi, quod sacrificium pro delictis sit; ovis, quod voluntaria hostia; vituli, quod immaculata sit victima. » *De Spiritu Sancto,* I, 4; *ibid.* col. 705.
8. *Luc.* X, 8. — *P. L.* XV; col. 1806.
9. *Ps.* XXXIX, 2, 14 et 17. — *P. L.* XIV; col. 1059-1063. Et ailleurs : « Peccatum omnium factus peccata generis abluebat humani. » *De Sacr. Inc.* V, 39. — *P. L.* XVI; col. 828. Cf. *Ep.* LXV, 10; *ibid.* col. 1224.

« Christi caro damnavit peccatum, quod nascendo non sensit, quod moriendo crucifixit[1]. » Il a détruit le décret de mort qui était contre nous : *« Qui delicta donavit et chirographum tulit; qui chirographum tulit affixit illud cruci*[2]. » Il a détruit la mort elle-même : *« Mortis enim mors facta est susceptio mortis in Christo*[3]. » Il nous assure, grâce à la résurrection, une vie éternelle : *« Carnem susceperat ut morte sua omnibus resurrectionem acquireret*[4]. » Le résultat dernier est de nous élever à une nature céleste comme la sienne. *« Ad vulnera nostra descendit ut, usu quodam et copia sui, naturae compotes nos faciat esse caelestis*[5]. »

Tous ces bienfaits qui découlent de la mort du Sauveur en attestent la valeur salutaire. Saint Ambroise lui reconnaît de plus un caractère pénal qui nous en fera mieux préciser la nature. Il connaît l'idée et le mot de satisfaction, qu'il applique à nos œuvres de pénitence. Une fois même il l'emploie à propos de la mort du Sauveur, dans le texte suivant.

« Ideo suscepit Jesus carnem, ut maledictum carnis peccatricis aboleret; et factus est pro nobis maledictum, ut benedictio absorberet maledictum. Suscepit enim et mortem ut impleretur sententia, *satisfieret iudicato :* Maledictum carnis peccatricis usque ad mortem [6]. »

Il est évident qu'il ne s'agit pas ici d'une satisfaction dans le sens actuel; mais d'une satisfaction donnée à la loi de mort divinement portée contre le pécheur. C'est une idée voisine du système d'Athanase.

1. *De Paenit.* lib. I, III, 13; *ibid.* col. 470. Cf. *Ep.* LXIII, 112; *ibid.* col. 1219. « Peccata nostra suae affixit cruci. »
2. *De Paenit.* lib. III, II, 13; *ibid.* col. 592. Cf. *Ep.* LXXIII, II; col. 1253.
3. *De fide*, lib. III, XI, 84. — *P. L.* XVI; col. 607. Cf. *in Luc.* VIII, 26. — *P. L.* XV; col. 1773.
4. *Epist.* VII, 12. — *P. L.* XVI; col. 908. Cf. *Epist.* IV, 5; *ibid.* col. 890.
5. *In Luc.* V, 46. — *P. L.* XV; col. 1648. Cf. *De Sacr. Inc.* IV, 23. — *P. L.* XVI; col. 825.
6. *De fuga saeculi*, VII, 44. — *P. L.* XIV; col. 589.

Saint Ambroise se contente de dire que Jésus-Christ est mort à cause de nos péchés.

« Pro nobis, non pro se dolebat; et infirmatus est non propter sua, sed propter nostra peccata, ut suo nos livore sanaret[1]. » « Pro me doluit, qui pro se nihil habuit ut doleret... Doles, Domine, non tua, sed mea vulnera; non tuam mortem, sed nostram infirmitatem. Infirmatus es, sed propter peccata nostra[2]. »

Ailleurs, il s'inspire de saint Paul et répète à satiété que Jésus-Christ a été fait péché et malédiction pour nous : « *Peccatum es, o homo; ideo peccatum fecit Christum suum omnipotens Pater. Hominem fecit qui peccata nostra portaret*[3]. » Ce qui ne veut pas dire qu'il soit devenu péché, mais seulement qu'il a pris sur lui nos péchés :

« *Peccatum non fecit, sed peccatum factus est. Ergo in peccatum conversus est Dominus? Non ita; sed quia peccata nostra suscepit, peccatum dictus est. Nam et maledictum dictus est Dominus, quia nostrum suscepit ipse maledictum*[4]. »

Saint Ambroise entend aussi de l'expiation des péchés le texte connu *Rom.* VIII, 3.

« Damnavit peccatum, ut peccata nostra in sua carne crucifigeret; factus pro nobis ipse peccatum, ut nos essemus in ipso iustitia Dei. Ergo pietatis est susceptio peccatorum ista, non criminis. Per hoc peccatum nos Deus aeternus absolvit, qui Filio suo proprio non pepercit et peccatum eum fecit esse pro nobis[5]. »

Il ajoute que le Sauveur a aussi condamné le péché par son exemple, apprenant à notre chair pécheresse à détester désormais les vices où elle se complaisait.

De tous ces textes il ressort que Jésus-Christ s'est substitué à nous; mais Ambroise donne ailleurs à cette idée une forme rigoureuse et quasi juridique : « *Hominis causam lo-*

1. *Ps.* LXI, 6; *ibid.* col. 1168.
2. *In Luc.* X, 56-57. — *P. L.* XV; col. 1818.
3. *In Ps.* 118, XVIII, 42. — *P. L.* XV; col. 1467. Cf. *De Sacr. Inc.* V, 39. — *P. L.* XVI; col. 828 et *ibid.* VII, 76; col. 837.
4. *De Sacr. Inc.* VI, 60; col. 833. C'est le texte que nous avons vu qui étonne M. Harnack et que nous n'avons d'ailleurs pas su trouver à la référence par lui indiquée. *Exp. in Ps.* 119, X, 14. Cf. *De fide*, lib. II, XI, 93-94; *ibid.* col. 580. *Ps.* XL, 35. — *P. L.* XIV; col. 1084.
5. *Ps.* XXXVII, 5-6; *ibid.* col. 1011-1012.

cumque susceperat[1] » et notre docteur, avec ce goût d'allégorie qu'il a hérité des Grecs, de poursuivre le parallèle jusqu'aux derniers détails.

« Ex terra virgine Adam, Christus ex virgine : ille ad imaginem Dei factus; hic imago Dei... Mors per arborem, vita per crucem... In deserto Adam, in deserto Christus : sciebat enim ubi posset invenire damnatum, quem ad paradisum resoluto errore revocaret. Sed quoniam saecularibus indutus exuviis redire non potest, nec paradisi incola potest esse nisi nudus a culpa, exuit veterem hominem, novum induit, ut, quia solvi non queunt divina decreta, *persona magis quam sententia mutaretur*[2]. »

Ce dernier principe, qui découvre les exigences de la justice divine, aurait pu être riche en conséquences. Mais saint Ambroise s'en tient à cette allusion accidentelle. Ailleurs, il exprime aussi nettement la substitution : « *Contraximus chirographum culpae, poenam sanguinis debebamus : venit Dominus Iesus, suum pro nobis obtulit*[3] », et il fait ressortir en conclusion morale que, comme un bon serviteur, nous devons tout donner à celui qui nous a payés si cher.

Nous venons de voir comment saint Ambroise, après avoir décrit les effets salutaires de la Passion du Sauveur, en souligne fortement la valeur pénale. Il n'aurait manqué que de subordonner ces deux idées l'une à l'autre; et nous avons vu que les principes de solution sont suggérés çà et là. Mais l'heure de la synthèse n'était pas encore venue.

Il nous faut aller plus loin. Car, non content d'exprimer et d'analyser les faits générateurs de notre rédemption, saint Ambroise a essayé de scruter les conditions du salut, et c'est ici peut-être la plus réelle originalité de sa doctrine.

Il constate d'abord que Jésus-Christ est le seul qui nous ait rachetés.

« Solus ex omnibus in sua carne peccata nostra suscepit, solus

1. *De interpel. Iob et David*, X, 27. — *P. L.* XIV; col. 848.
2. *In Luc.* IV, 7. — *P. L.* XV; col. 1614. Cf. *Ps.* XXXV, 3. — *P. L.* XIV; col. 954.
3. *De Virg.* XIX, 126. — *P. L.* XVI; col. 299-300. Cf. *Epist.* XLI, 7; *ibid.* col. 1115 et *in Luc.* VI, 26. — *P. L.* XV; col. 1675.

Dei agnus peccatum totius mundi abstulit; solus chirographum decreti sanguinis sui effusione delevit [1]. »

Il était même le seul qui pût nous racheter, de sorte que, à considérer l'œuvre elle-même de la Rédemption, on peut dire que l'avènement et la mort de Jésus-Christ étaient nécessaires. Saint Ambroise l'affirme nettement. Quel général Dieu pouvait-il nous donner dans la lutte contre le démon? Un ange? Eux aussi, ils sont tombés. Un séraphin? Quand il vint sur la terre, ce fut pour purifier les lèvres d'un seul Prophète. Il fallait chercher plus haut le divin chef qui seul est au-dessus du monde [2].

La personne et la mort de Jésus-Christ étaient surtout nécessaires pour la rémission des péchés.

« Solus Dominus Iesus tali dignus electus est morte, qua tolleret peccatum mundi [3]. » « Quae maior misericordia, quam quod pro nostris flagitiis se praebuit immolandum ut sanguine suo mundum lavaret, *cuius peccatum nullo alio modo potuisset aboleri* [4]? »

Une raison en est que, pour délivrer les autres, il faut être soi-même sans péché.

« Quot vitia, tot retia; quot peccata, tot laquei... Omnes retibus tenebamur : nullus alium eruere poterat, cum seipsum non posset exuere. *Talis ergo necessarius fuit, quem vincula generationis humanae delictis obnoxia non tenerent, non cepisset avaritia, non ligasset dolus. Is solus erat Iesus* [5]. »

Une autre raison, c'est que visiblement aucun homme ne pouvait suffire à racheter toute l'humanité.

« Quoniam nullus hominum tantus esse potuit, qui totius peccata tolleret mundi... (*quis enim tantus homo, in quo omnium peccata morerentur*), idcirco non unus e plebe, non unus e numero, sed Filius Dei a Deo Patre electus est, qui, cum supra omnes esset, pro omnibus se posset offerre : quem mori oportuit, ut, cum esset fortior morte, alios liberaret [6]. »

1. *Ps.* XL, 1. — *P. L.* XIV; col. 1069. Cf. *Epist.* XLIX, 5. — *P. L.* XVI; col. 1155.
2. *In Luc.* IV, 9. — *P. L.* XV; col. 1615.
3. *Apologia proph. David,* v, 22. — *P. L.* XIV; col. 860.
4. *Ps.* XLVII, 17; *ibid.* col. 1152. Cf. *Ps.* XLIII, 11; col. 1094.
5. *Ps.* 118, vi, 22. — *P. L.* XV; col. 1275.
6. *In Luc.* VI, 109. — *P. L.* XV; col. 1698.

Enfin, voici un dernier passage où saint Ambroise expose ces mêmes idées avec toute l'abondance, la précision et la force désirables.

« Ipse est solus qui redimet hominem... Sed *quare hic solus redimet?* Quia nemo potest eum aequare pietate, ut pro servulis suis animam suam ponat; nemo integritate : omnes enim sub peccato. Solus Redemptor eligitur, qui peccato veteri obnoxius esse non possit. »

L'auteur cependant avance davantage dans l'analyse de cette rédemption. Superflue pour Jésus-Christ, elle est suffisante pour le monde entier.

« Cum reconciliaverit Deo mundum, utique ipse reconciliatione non eguit. Pro quo enim peccato suo propitiaret Deum, qui nulla peccata cognovit?... Nec pretium redemptionis animae suae dat, *cuius sanguinis pretium poterat abundare ad universa mundi totius redimenda peccata.* Recte ergo alios liberat, qui pro se nihil debeat. »

Aussi, de notre part, toute expiation est désormais inutile : « *Quia propitiatio omnium Christus est et ipse est universorum redemptio.* » En voici la raison, qui donne occasion à saint Ambroise de développer davantage son idée.

« Cuius enim hominis sanguis iam idoneus est ad redemptionem sui, cum pro redemptione omnium suum sanguinem Christus effuderit? Est ergo cuiusquam sanguis qui Christi possit sanguini comparari? Aut quis tam potens homo qui pro se propitiationem suam dare possit supra eam propitiationem, quam in se optulit Christus, qui solus Deo mundum reconciliavit per suum sanguinem? Quae maior hostia? quod praestantius sacrificium? qui melior advocatus...? *Non quaeritur ergo propitiatio et redemptio singulorum, quia omnium pretium sanguis est Christi..., qui solus Patrem reconciliavit.* »

Donc l'homme n'a plus à expier pour lui : « *Ergo homo non dabit iam propitiationem suam nec redemptionem; quia semel ablutus est a peccato per sanguinem Christi*[1]. » Mais il doit toujours observer la loi divine et, s'il vient commettre des péchés après cette expiation radicale du baptême, il doit les effacer par des satisfactions personnelles[2].

1. *Ps.* XLVIII, 13-15. — *P. L.* XIV; col. 1160-1161.
2. *In Luc.* VII, 156. — *P. L.* XV, col. 1740. Cf. *De lapsu Virg.* VIII,

On vient de voir comment le sang de Jésus-Christ est la rançon surabondante du monde et comment, par là même, sa mort était nécessaire pour notre salut. Mais il s'agit d'une nécessité tout hypothétique, toute relative et qui n'empêche pas la mort du Christ d'être parfaitement libre.

« *Manifestum est et Christum potuisse non mori : sed noluisse, ut nobis mors illa prodesset*[1]. » « *Potuit Christus non mori si voluisset : sed neque refugiendum mortem putavit, neque melius nos quam moriendo servasset*[2]. »

Donc notre Rédemption intégrale postulait en un sens l'Incarnation. Ajoutons aussi inversement qu'elle en est la meilleure preuve : « *Nullum* [*cruce*] *maius divinae personae est testimonium : nihil est quod magis esse ultra humana videatur, quam toto unum se optulisse pro mundo. Hoc vel solo plene Deus declaratur*[3] », et nous aurons ainsi, un demi-siècle plus tôt, toutes les idées et presque les formules de saint Cyrille d'Alexandrie.

Ainsi donc, en allant au fond de la pensée de saint Ambroise, si la mort du Christ nous rachète et nous purifie, ce n'est pas seulement parce qu'elle est un sacrifice, une expiation et une substitution pénale ; c'est, en définitive, à cause de la divine transcendance de la personne qui la souffre. Maintenant il faut bien reconnaître que cette doctrine de saint Ambroise n'est pas gouvernée par une idée dominante. Mais s'il ne nous donne pas une synthèse, sans doute prématurée, c'est déjà beaucoup pour lui d'en avoir isolément éclairé les détails d'une si vive lumière.

III

Ces détails vont recevoir une plus grande précision dans deux commentaires de saint Paul, que nous voulons

37. — *P. L.* XVI; col. 378; *De Paenit.* lib. II, v, 36; *ibid.* col. 506 et *Epist.* II, 29; *ibid.* col. 887.

1. *In Luc.* III, 48. — *P. L.* XV; col. 1611.
2. *De excessu Sat.* II, 46. — *P. L.* XVI; col. 1327.
3. *In Luc.* V, 102. — *P. L.* XV; col. 1663. Cf. *Epist.* VII, 8. — *P. L.* XVI; col. 907.

grouper à la fin de cette période. Déjà, au début du IVe siècle, les épîtres de saint Paul avaient été étudiées par Marius Victorinus, en des commentaires dont la dogmatique appauvrie rappelle celle de Lactance, bien que nous y retrouvions un écho sommaire des affirmations traditionnelles[1].

Quoi qu'il en soit de cette œuvre obscure, il nous est parvenu, sous le nom de saint Ambroise, un commentaire complet de saint Paul d'une tout autre importance. L'auteur inconnu a fait surtout œuvre de précision et de méthode. Nous n'y trouvons guère d'idées nouvelles, mais bien des formules brèves et nettes des idées connues.

L'*Ambrosiaster* répète souvent avec saint Paul que Jésus-Christ est mort pour nous et pour nos péchés, et il ne manque pas de souligner cette preuve sublime de son amour et ce gage de notre confiance[2]. Cette mort fut pour Dieu un sacrifice d'agréable odeur; mais, en s'appropriant cette doctrine de l'Apôtre, l'auteur se fait aussitôt une difficulté : c'est que, dans ce cas, les bourreaux du Sauveur n'ont pas commis de péché. Il répond en déclarant que tout le prix de ce sacrifice, aux yeux de Dieu, fut dans l'amour et l'obéissance dont Jésus-Christ y fit preuve. « *Christus Deo se dicitur optulisse, dum occidi se passus est, in Dei patris sui voluntate perdurans... Immeritus qui occiditur placet Deo, non quia occiditur, sed quia usque ad mortem iustitiam conservavit.* »

Cette question l'amène aussitôt à expliquer comment Jésus à la fois s'est livré lui-même et a été livré par son Père.

« Deus illum tradidisse dicitur, dum illi occidi permisit. Dum enim dissimulat, tradit; si enim noluisset permittere, non fuisset occisus... Quod autem Christus ipse se optulit aut Deus illum tradidit unum est; quia amborum una voluntas est[3]. »

Avec saint Paul, son commentateur dit encore que le Christ a été fait péché et malédiction, ce qui veut dire tout

1. Cf. MAR. VICTORIN. *In Gal.* I, 5. — *P.L.* VIII, col. 1148. Cf. *In Philipp. ibid.* col. 1209 et *Eph.* I; col. 1243; 1253-5; 1258.
2. Ps. AMBROS. *Rom.* V, 6-10. — *P. L.* XVII; col. 90-91.
3. *Eph.* V, 2; col. 394.

simplement, suivant les usages de la langue lévitique, qu'il a été fait victime pour nos péchés.

« Homo factus est Christus causa peccati...; propter quod autem omnis caro sub peccato est, factus caro factus est etiam peccatum. *Et quoniam oblatus est pro peccatis, non immerito peccatum factus legitur :* quia et hostia, in lege, quae pro peccatis offerebatur, peccatum nuncupabatur [1]. »

On s'explique de la même manière comment Jésus-Christ a été fait malédiction : « *Propterea pro maledictis oblatus, factus est maledictum.* » L'auteur a soin de remarquer que, d'après saint Paul, il ne fut pas « maudit », ce qui impliquerait une expiation personnelle; mais « malédiction », ce qui n'indique qu'une peine tout extérieure et légale [2].

L'*Ambrosiaster* s'étend surtout sur les effets salutaires de cette mort. Par elle, nous sommes rachetés, et surtout nous sommes délivrés de nos péchés [3]. Il observe même au passage que Jésus seul pouvait nous racheter : « *Tam caro empti sumus, ut a nullo redimi potuissemus nisi a Christo qui omnium dives est* [4]. » Et si l'on veut savoir de quelle manière il nous a rachetés, voici un essai d'explication.

« Sanguis Domini sanguinem nostrum redemit, id est totum hominem salvum fecit. Caro enim Salvatoris pro salute corporis, sanguis vere pro anima nostra effusus est [5]. »

Par la mort du Sauveur, nous sommes délivrés de la mort. L'auteur revient à plusieurs reprises sur ce point [6]; mais il ne reste pas dans le vague. Il précise, en nous avertissant qu'il y a deux sortes de mort : celle du corps et celle de l'âme ou « mort seconde ». La première atteint évidemment tous les hommes, l'autre ne frappe que les méchants. Cependant, même les âmes justes, avant l'avènement du Sauveur, étaient obligées de descendre en enfer [7]. L'œuvre

1. II *Cor.* v, 22; col. 298.
2. *Gal.* III, 13; col. 354-355.
3. *Eph.* I, 7; col. 374. Cf. *Col.* I, 14; col. 422.
4. I *Cor.* VII, 23; col. 221.
5. I *Cor.* XI, 26; col. 243.
6. Cf. *Gal.* III, 13; col. 355. *Rom.* III, 25; col. 80 et IV, 25; col. 88. *Col.* I, 22; col. 425. *II Tim.* I, 9; col. 486.
7. *Rom.* v, 12; col. 92. Cf. col. 95.

de Jésus-Christ a été de délivrer ces âmes et de nous préserver nous-mêmes de cette mort : « *Quia omnes necesse est mori causa Adae, pro omnibus mortuus est Christus ut eos a secunda morte liberaret*[1]. » Et ailleurs, plus clairement encore : « *Nostri causa occidi se passus est, ut nos, data venia, a secunda morte erueret, id est a poena inferni*[2]. »

Une fois délivrés de la mort, Jésus-Christ nous appelle de plus à l'immortalité bienheureuse[3].

En un mot, toute l'économie du salut, préparée par la bonté divine, dépend de l'avènement et de la passion de Jésus-Christ.

« Sciens Deus propositum benignitatis suae quo censuit peccatoribus subvenire, tam iis qui sunt apud superos quam iis qui in infero tenebantur, utrosque diutissime exspectavit, evacuans sententiam qua iustum videtur omnes damnari... *In Christo proposuit Deus, id est disposuit propitium se futurum humano generi*, si credant... Ideo in sanguine ipsius, quia morte eius liberati sumus : ut et manifestaret illum mortuum et mortem passione eius damnaret[4]. »

Nous n'avons dit que les bons côtés de l'*Ambrosiaster* : il faudrait ajouter, pour être complet, qu'il a fait une large part aux droits du démon — nous en parlerons plus loin; et que son goût des distinctions précises l'a parfois entraîné à de regrettables subtilités. C'est ainsi qu'il distingue la rémission des péchés de la justification[5]; et qu'il attribue quelquefois l'œuvre de notre réconciliation à l'Incarnation, tandis qu'il ne réserve pour la mort que l'œuvre du rachat[6]. Ces quelques taches ne doivent pas diminuer à nos yeux la valeur de cette œuvre; elles ne l'ont pas diminuée surtout pour l'antiquité, puisque tout le Moyen Age, ainsi que nous

1. II *Cor.* v, 15; col. 296. Cf. *Col.* I, 20; col. 425.
2. *Rom.* IV, 25; col. 88. Cf. VII, 4; col. 107.
3. « Mori se passus est, ut illum morti erutum paradiso redderet immortalem. » I *Tim.* I, 15; col. 464. Cf. *Eph.* II, 17; col. 380.
4. *Rom.* III, 25-26; col. 80.
5. *Rom.* IV, 25; col. 88.
6. I *Tim.* II, 5-7; col. 467.

le verrons, s'est alimenté aux doctrines et aux formules du pseudo-Ambroise.

A côté de l'*Ambrosiaster*, la littérature latine nous fournit un autre commentaire des épîtres de saint Paul, quelque peu postérieur, mais de même caractère. Cet ouvrage, qui nous est parvenu sous le nom de saint Jérôme, est aujourd'hui et depuis longtemps identifié : on y reconnaît unanimement l'œuvre du moine Pélage, visée et combattue par saint Augustin. Les opinions erronées de son auteur sur la question de la grâce et du péché originel ne l'empêchent pas de reproduire sur l'œuvre rédemptrice du Christ les idées traditionnelles, et en des formules dont la netteté rappelle celle de l'*Ambrosiaster*, si même parfois elle ne la dépasse.

Jésus-Christ ne méritait pas de mourir, parce qu'il était innocent : sa mort est, de sa part, une preuve de son amour et un moyen nécessaire de notre salut.

« Ut quid indebite pro nobis mortuus est, nisi ut manifestaret suam charitatem,... cum ille pro nobis impiis nec vitam suam praeposuerit, *ne necessariam nobis denegaret mortem* [1] ? »

Cette mort nous est nécessaire, parce que c'est d'elle que Dieu a fait dépendre notre pardon : « *Quem proposuit Deus propitiatorem... ut propitietur eis, qui credunt se eius sanguine liberandos... Propterea passus est Christus ut propositum Dei sedaret quo tandem punire decreverat peccatores* [2]. » Car il fallait une expiation pour nos péchés, et Jésus-Christ seul pouvait la fournir : « *Solus inventus est qui ut immaculata hostia pro omnibus qui erant in peccatis mortui offerretur* [3]. »

C'est pour cela qu'il a été fait péché, c'est-à-dire sacrifice pour les péchés[4], sacrifice d'ailleurs tout spontané, qui est agréable à Dieu pour l'amour qu'il révèle : « *Voluntarie ipse se tradidit, non ab alio invitus traditus est... Suavissimus Deo odor est caritas* [5]. »

1. Ps. HIERONYM. *Rom.* v. — *P. L.* XXX; col. 667.
2. *Ibid.* III, 25; col. 661.
3. II *Cor.* v, 15; col. 785.
4. *Rom.* VIII, col. 680. Cf. II *Cor.* v, 21; col. 786.
5. *Eph.* v, 2; col. 835.

L'effet de ce sacrifice fut d'abord de détruire le péché et de purifier nos âmes [1]. Il nous délivre ensuite de la mort : « *Mortuus est pro nobis ut nos non moreremur* [2] » ; et l'on voit par le contexte que l'auteur entend parler de la mort éternelle de l'âme.

Jusqu'ici, ce sont à peu près les mêmes questions et les mêmes solutions que dans l'*Ambrosiaster*. Mais Pélage va plus loin et il constate que, si nous sommes délivrés et rachetés, c'est qu'il y a, aux yeux de Dieu, une compensation entre la mort imméritée du Christ et la nôtre, qui n'était que trop méritée : « *Nos redemit sanguine suo de morte... Omnes rei eramus mortis : cui se ille indebite tradidit, ut nos suo sanguine redimeret* [3]. » Et ailleurs : « *Indebito maledicto eius nostrum debitum compensatum est* [4]. »

C'est ainsi que ces deux commentaires représentent un essai de mise au point des données traditionnelles, et que leurs auteurs sont, dans le sens le plus étroit du mot, les premiers des théologiens.

On a donc raison de le dire, le réalisme remplit la théologie rédemptrice en Occident; et ce n'est pas nous qui voulons diminuer la force de ce témoignage. Mais il nous sera permis d'observer que pas une de ces idées n'est nouvelle ; nous les avons toutes déjà trouvées — moins précises parfois, mais les mêmes — dans la théologie grecque. Et ce fait, qui est une sécurité pour nous, ne laisse pas que d'être un sérieux embarras pour les faiseurs de systèmes.

1. *Rom.* IV, 25 ; col. 665. Cf. *Col.* I, 14 ; col. 854, etc.
2. I *Thess.* V, 10, col. 869. Cf. *Rom.* VIII ; col. 681. V, col. 668.
3. *Ibid.* III ; col. 661.
4. *Gal.* III ; col. 812-813.

CHAPITRE XV

SOMME DE LA THÉOLOGIE LATINE. SAINT JÉROME, SAINT AUGUSTIN.

Rien n'est moins conforme à la réalité que de réunir dans un même chapitre, comme s'ils avaient la même importance, deux Pères aussi différents par le génie et par les œuvres que le furent saint Jérôme et saint Augustin. Sur la doctrine de la Rédemption comme sur les autres, l'universelle culture d'Augustin et son influence « mondiale » — comme se plaît à dire M. Harnack — laissent loin derrière elles les maigres doctrines de l'exégète de Bethléem. Mais, outre que le synchronisme nous imposait ce rapprochement, il ne sera pas sans intérêt de constater combien, suivant la tournure des esprits et la matière habituelle de leurs pensées, une même doctrine tient une place différente dans l'œuvre de deux contemporains.

I

Saint Jérôme s'est peu occupé de spéculation. Préoccupé avant tout d'exégèse, il cherche à dégager le sens littéral des textes; il ne songe guère à en exploiter la valeur dogmatique. Et comme d'ailleurs, d'un commun accord, ses Commentaires sont la partie la plus faible de son œuvre, il ne faudra pas s'étonner si non seulement il ne nous apporte pas d'idées nouvelles, mais même s'il est un peu en retard.

Souvent saint Jérôme, quand il rencontre les passages classiques sur la doctrine de la Rédemption, glisse sur le

texte sans insister; ou, quand il s'arrête, c'est pour donner seulement des développements généraux et peu précis. Ainsi, Jésus-Christ est un agneau, parce que son sang nous rachète et, poursuivant à fond la métaphore, le commentateur d'ajouter que non seulement il s'est immolé pour nous, mais qu'il nous a revêtus de sa laine contre le froid de l'infidélité[1]. La mort de Jésus-Christ est un sacrifice, dit encore Jérôme; mais, sans insister, il se hâte de passer à l'application morale : nous devons nous sacrifier pour le prochain comme il s'est sacrifié pour nous[2]. Ailleurs, veut-il expliquer le but de ce sacrifice, voici sa doctrine :

« Dedit se Filius ut iniustitiam quae erat in nobis iustitia ipse subverteret. Tradidit se sapientia, ut insipientiam expugnaret. Sanctitas et fortitudo se optulit, ut spurcitiam infirmitatemque deleret. »

Il est difficile d'être plus vague. Mais, au même endroit, Jérôme a une formule des plus heureuses pour exprimer les rapports de la volonté du Père et de celle du Fils dans l'œuvre de notre rédemption : « *Neque Filius se dedit pro peccatis nostris absque voluntate Patris, neque Pater tradidit Filium sine Filii voluntate : sed haec est voluntas Filii voluntatem Patris implere*[3]. »

Saint Jérôme n'explique guère plus pourquoi ni comment Jésus-Christ a été fait péché et malédiction : il y voit seulement une preuve de la sagesse divine.

« Nullum debet movere quod Christus pro nobis maledictum factus sit, quia et Deus ipse, cum nesciret Christus peccatum, pro nobis peccatum fecit, et Salvator de plenitudine Patris exinanivit se,... ut quod stultum erat Dei sapientius fieret hominibus. »

Il continue heureusement, il est vrai, en disant que sa mort nous rend la vie.

1. HIERONYM. *In Isaiam*, lib. XIV. — *P. L.* XXIV; col. 509 : « Non solum sanguine suo nos redemit, sed et lanis operuit, ut algentes infidelitate sua veste calefaceret. »

2. *In Eph.* lib. III (v, 2). — *P. L.* XXVI; col. 519. « Quo modo enim ille se tradidit pro nobis, sic et iste pro quibus potest libenter occumbens imitabitur eum qui oblationem et hostiam in odorem suavitatis se tradidit et fiet ipse oblatio et hostia Dei in odorem suavitatis. »

3. *Gal.* I, 4; *ibid.* col. 314. Cf. *Gal.* II, 20; col. 346. *In Matth.* lib. III, XVI, 23; *ibid.* col. 120.

« Iniuria Domini nostra gloria est. Ille mortuus est ut nos viveremus. Ille descendit ad inferos ut nos ascenderemus ad caelum. Ille factus stultitia ut nos sapientia fieremus. ... Ille pependit in ligno ut peccatum quod commiseramus in ligno, ligno deleret appensus [1]. »

Le Sauveur a aussi pour rôle de nous réconcilier avec Dieu : « *Omnes post offensam Patri nostro reconciliandi sumus : non per merita nostra, sed per gratiam Salvatoris* [2]. » Il l'a fait par sa mort, tellement qu'en dehors de ce sang précieux, personne ne peut s'approcher de Dieu : « *Cum in eo sint omnia, procul tamen esse ab impiis dicitur... Et diligentius intuendum quod absque cruore Domini Iesu nemo appropinquet Deo, quia ipse est pax nostra* [3]. »

Enfin, dans l'explication du chapitre LIII d'Isaïe, saint Jérôme reconnaît franchement à la mort du Sauveur un caractère pénal : Jésus-Christ a souffert véritablement et non pas seulement en apparence. Il a porté sur la croix le poids de nos péchés : « *Pendebat in cruce et factus pro nobis maledictum peccata nostra portabat.* » C'est donc pour nos péchés qu'il a souffert, afin de nous guérir par ses blessures. En un mot, il a souffert à notre place le châtiment de nos fautes : « *Quod enim nos pro nostris debebamus sceleribus sustinere, ille pro nobis passus est* [4]. »

Mais à côté on trouve encore des textes comme ceux-ci :

« ... ut quod propter imbecillitatem virium ferre non poteramus pro nobis ille portaret. » « Peccata portavit quasi medicus languorem aegroti [5]. »

C'est dire que, si nous trouvons dans saint Jérôme un suffisant écho des formules traditionnelles, sa doctrine manque de vigueur et de netteté. Sa foi sur la Rédemption n'est pas douteuse; mais sa théologie est en général pauvre et de forme trop imprécise. Cela prouverait-il que l'exégèse ne prédispose pas nécessairement aux spéculations dogma-

1. *Gal.* III, 13; *ibid.* col. 363. Cf. *ibid.* col. 360.
2. *In Ep. ad Titum*, II, 11; *ibid.* col. 586.
3. *Eph.* II, 14; *ibid.* col. 473.
4. *In Isaiam*, LIII. — *P. L.* XXIV; col. 506-507.
5. *Ibid.* col. 508 et 512.

tiques? En tout cas, saint Jérôme se recommande à nous par assez d'autres titres pour n'avoir pas à envier l'auréole modeste de théologien.

II

Il en va tout autrement de saint Augustin, dont le puissant génie s'est surtout exercé dans le domaine de la spéculation, où il a donné, à peu près sur toutes les matières, comme le dernier mot de la pensée patristique. Pas plus que les autres Pères cependant, il n'a fait de la Rédemption l'objet d'une investigation spéciale. Mais il en a parlé si souvent dans ses nombreux écrits qu'en réunissant et rapprochant ces fragments épars, nous aurons, sinon une somme didactique, du moins le plus complet et le plus parfait exposé de la théologie rédemptrice des Pères latins.

Pour saint Augustin, l'Incarnation du Fils de Dieu est entièrement subordonnée au péché. « *Si homo non perisset, Filius hominis non venisset*[1]. » Mais, même dans l'hypothèse du péché, l'Incarnation n'était pas nécessaire : il ne manquait pas à Dieu d'autres moyens de nous racheter; seulement, il n'y en avait pas de plus convenable.

« Non alium possibilem modum Deo defuisse, cuius potestate cuncta aequaliter subiacent; sed sanandae nostrae miseriae convenientiorem modum alium non fuisse, nec esse oportuisse[2]. »

Nous trouvons ailleurs la même idée sous une forme plus vive.

« Non poterat aliter sapientia Dei homines liberare, nisi susciperet hominem?... Poterat omnino; sed, si aliter faceret, similiter vestrae stultitiae displiceret[3]. »

M. Sabatier voit là une preuve de « l'inconsistance de la pensée chrétienne[4] » : c'est qu'il met la pensée chrétienne

1. AUGUSTIN. *Serm.* CLXXIV, 2. — *P. L.* XXXVIII; col. 940. Cf. *Serm.* CLXXV, 1; col. 945.
2. *De Trinit.* lib. XIII, c. x, 13. — *P. L.* XLII; col. 1024. Cf. *ibid.* XVI, 21; col. 1030.
3. *De Agon. Christ.* XI, 12. — *P. L.* XL; col. 297.
4. SABATIER, *op. cit.* p. 52.

où elle n'est pas et ne fut jamais. On n'a jamais prétendu que l'Incarnation fût absolument nécessaire pour notre salut, mais seulement d'une nécessité relative, étant donné le plan de salut librement adopté par Dieu. Ce n'est pas une inconsistance, mais une indispensable nuance; et nous avons assez vu qu'elle n'a pas échappé aux Pères précédents, pas même à saint Athanase, pour n'avoir pas à faire un mérite à saint Augustin de cette distinction. C'est donc toujours sous la réserve préalable de ce libre décret divin qu'il faut entendre des phrases comme celle-ci : « *Non liberaretur humanum genus, nisi Sermo Dei dignaretur esse humanus* [1] », et toutes autres formules qui donnent l'Incarnation ou la mort de Jésus-Christ comme nécessaires.

Cette observation préliminaire étant faite, nous pouvons étudier l'œuvre rédemptrice en elle-même. « Augustin, a-t-on dit, a conçu l'œuvre du médiateur sous un double aspect : apaiser Dieu au nom de l'humanité, convertir le cœur de l'homme de la part de Dieu. Une nuance profonde distingue ces deux missions : la première sera l'œuvre de l'*Homme*-Dieu; la seconde, du *Dieu*-homme [2]. »

L'œuvre d'expiation et de réconciliation, qui est le principal de notre salut et constitue la Rédemption objective, est nettement rattachée par Augustin à la mort du Sauveur : tout le monde le reconnaît. « Il concevait, dit M. Harnack, l'homme Jésus comme le médiateur, comme la victime et le prêtre par le moyen duquel nous sommes rachetés et réconciliés avec la divinité. Sa mort, ainsi que le prêche l'Église, est le sûr fondement de notre foi en la Rédemption [3]. » Augustin proteste contre la timidité de ces chrétiens charnels, qui n'osent pas envisager le mystère de la Croix et ne veulent y voir qu'un exemple de vertu.

« Animalis homo... non percipit quae sunt spiritus Dei, id est uid gratiae credentibus crux conferat Christi; et putat hoc illa

1. *Serm.* CLXXIV, 1. — *P. L.* XXXVIII; col. 940.
2. E. Portalié, dans *Dictionnaire de Théologie catholique,* art. *Augustin;* col. 2368.
3. Harnack, *Précis de l'histoire des dogmes,* p. 270. Cf. p. 287.

cruce actum esse tantummodo ut nobis usque ad mortem pro veritate certantibus imitandum praeberetur exemplum [1]. »

Il n'est pas, lui, de ces hommes qui ne veulent pas s'élever au-dessus des pensées humaines et il proclame, avec saint Paul, que « Jésus crucifié a été fait par Dieu sagesse, justice, sanctification et rédemption ». Dans les nombreux développements que, dans ses divers ouvrages, il donne à cette idée, on peut distinguer un double courant. Comme ses prédécesseurs, et mieux encore, il attribue à la mort du Sauveur une valeur salutaire et un caractère pénal.

D'un point de vue général, la mort du Christ est considérée comme un sacrifice figuré par ceux de l'Ancien Testament : « *Antiqui, quando adhuc sacrificium verum, quod fideles norunt, in figuris praenuntiabatur, celebrabant figuras futurae rei* [2]. » Ce sacrifice ainsi annoncé est continué depuis par la Sainte Messe.

« Huius sacrificii caro et sanguis, ante adventum Christi, per victimas promittebatur; in passione Christi, per ipsam veritatem reddebatur; post ascensum Christi, per sacramentum memoriae celebratur [3]. »

Ce qui en fait le mérite, c'est que Jésus s'y offre librement lui-même [4], de sorte qu'il y est à la fois prêtre et victime. Aussi devant ce sacrifice unique tous les autres ont disparu.

« Ipse offerens, ipse et oblatio... Huius sacrificii multiplicia variaque signa erant sacrificia prisca sanctorum, cum hoc unum per multa figuraretur, tamquam verbis multis res una diceretur. Huic summo veroque sacrificio cuncta sacrificia falsa cesserunt [5]. »

C'est de plus un sacrifice d'expiation offert pour nos péchés. Saint Augustin interprète dans ce sens le « *peccatum fecit* » de saint Paul et il ajoute, en un subtil calembour,

1. *In Ioann.* tr. XCVIII, 3. — *P. L.* XXXV; col. 1881-2.
2. *Ps.* XXXIX, 12. — *P. L.* XXXVI; col. 441. Cf. *Ps.* LXXIV, 12; col. 955 et *Ps.* XXI, II, 27-28; col. 178.
3. *Contra Faustum*, XX, 21. — *P. L.* XLII; col. 385.
4. Cf. *Ps.* XXI, II, 23. — *P. L.* XXXVI; col. 176. *Serm.* CLII, 9. — *P. L.* XXXVIII; col. 824 et *De Trin.* lib. IV, c. XIII, 16. — *P. L.* XLII; col. 898.
5. *De civ. Dei*, X, 20. — *P. L.* XLI; col. 298.

que l'effet de ce « péché » fut de détruire nos péchés :

« *Peccatum oblatum est et deletum est peccatum. Fusus est sanguis Redemptoris et deleta est cautio debitoris. Ipse est sanguis qui pro multis effusus est in remissionem peccatorum*[1]. » Et ailleurs : « *Morte sua quippe uno verissimo sacrificio pro nobis oblato quidquid culparum erat... purgavit, abolevit, exstinxit*[2]. »

Si nos péchés sont ainsi effacés, il y a une cause plus intime, c'est que nous sommes réconciliés avec Dieu. « *Idem ipse unus verusque mediator, per sacrificium pacis reconcilians nos Deo*[3]. » Plus loin, saint Augustin répète et commente le texte bien connu de saint Paul : « alors que nous étions ses ennemis par le péché, nous avons été réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils », ce qui lui donne lieu d'apporter sur ce point d'utiles précisions.

« Qu'est-ce à dire : nous avons été réconciliés par la mort de son Fils? Est-ce donc que le Père, étant irrité contre nous, a vu avec tant de plaisir la mort de son Fils pour nous qu'il s'est apaisé à notre égard? Serait-ce alors que le Fils nous était déjà favorable au point de vouloir mourir pour nous, et que le Père était à ce point irrité qu'il ne se serait pas apaisé sans la mort de son Fils? Mais alors pourquoi l'Apôtre dit-il ailleurs : Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous? Lui qui n'a pas épargné son propre Fils, mais l'a livré pour nous, comment avec lui ne nous donnera-t-il pas tous les biens? En effet, si le Père ne nous était pas déjà favorable, livrerait-il son Fils pour nous? Ces deux textes ne semblent-ils pas se contredire? Dans le premier, le Fils meurt pour nous et par sa mort nous réconcilie avec son Père; d'après le second, comme si le Père nous avait aimés le premier, c'est lui qui n'épargne pas son Fils à cause de nous, c'est lui qui pour nous le livre à la mort. »

1. *Serm.* CXXXIV, IV, 5. — *P. L.* XXXVIII; col. 745. Cf. *Serm.* CLII, 10-11; *ibid.* col. 824-825 et *Serm.* CIV, 8; col. 845.

2. *De Trin.* lib. IV, XIII, 17. — *P. L.* XLII; col. 899. Cf. *Ep Joan.* I, 5. — *P. L.* XXXV; col. 1982. Cf. *ibid.* col. 2033.

3. *De Trinitate*, lib. IV, c. XIV, 19. — *P. L.* XLII; col. 901.

« Mais nous savons que Dieu nous a aimés, et non seulement avant que son Fils mourût pour nous, mais avant même de créer le monde, au témoignage de l'Apôtre lui-même qui nous dit : Il nous a choisis avant la création du monde. D'ailleurs, le Fils non plus n'a pas été livré comme malgré lui par un Père impitoyable, puisqu'il est dit de lui : Il m'a aimé et s'est livré pour moi. C'est donc que toutes choses se font à la fois et en parfait accord par le Père et le Fils et l'Esprit qui procède de l'un et de l'autre. Cependant nous avons été justifiés par le sang du Christ et réconciliés avec Dieu par sa mort. Comment cela s'est fait, c'est ce que je vais expliquer de mon mieux[1]. »

On voit comment saint Augustin résout d'une manière simple et claire cette question dont s'embarrasse encore aujourd'hui une certaine métaphysique. Quant à cet essai d'explication qu'il propose, ce n'est pas autre chose que notre délivrance de la captivité du démon. Nous aurons occasion d'en parler ailleurs. Il nous suffit de remarquer ici que, cette délivrance étant subordonnée par Augustin à la rémission des péchés et à notre réconciliation avec Dieu[2], la question reste entière, et cette prétendue explication tout simplement n'en est pas une.

Saint Augustin parle ailleurs de cette propitiation par le sang du Christ et il affirme — mais sans jamais expliquer comment — que la mort de l'innocent a purifié et racheté les coupables.

« Apud te propitiatio est. Et quae est ista propitiatio nisi sacrificium? Et quod est sacrificium nisi quod pro nobis oblatum est? *Sanguis innocens fusus delevit omnia peccata nocentium :* pretium tantum datum redemit omnes captivos[3]. »

A propos d'un autre texte, Augustin définit lui-même expressément ce qu'il entend par « propitiation » : « *Non dabit Deo propitiationem : id est placationem qua flectat*

1. *Ibid.* lib. XIII, x, 14 et xi, 15; col. 1025.
2. « Si ergo commissio peccatorum per iram Dei iustam hominem subdidit diabolo, profecto remissio peccatorum per reconciliationem Dei benignam eruit a diabolo. » *Ibid.* xvi, 21; col. 1030.
3. *Ps.* CXXIX, 3. — *P. L.* XXXVII; col. 1697-1698.

Deum pro peccatis[1]. » Complétons le raisonnement. Or Jésus-Christ sur la Croix a été propitiation pour nous. C'est donc qu'il a fléchi la colère de Dieu à notre égard. Mais saint Augustin ne pénètre pas plus avant dans l'explication du mystère. Ailleurs, il nous dit aussi que Jésus-Christ était le seul capable de nous obtenir aussi la miséricorde : « *Per quam unam victimam fieret remissio peccatorum* [2]. » « *Omnis humana natura iustificari et redimi ab ira Dei iustissima, hoc est a vindicta, nullo modo potest nisi per fidem et sacramentum sanguinis Christi*[3]. »

Et ceci nous indique la grandeur et la souveraine impor tance de ce sacrifice sans en faire mieux voir le mode d'efficacité.

III

Après la rémission des péchés et la réconciliation avec Dieu, un autre effet de la mort du Christ nous en fera saisir un nouveau caractère. Saint Augustin répète a satiété que le Sauveur, en mourant, nous a délivrés de la mort. Ce mot groupe un certain nombre d'idées différentes.

Le passage le plus clair, à première vue, semble être un texte du grand ouvrage de la Trinité, où il pose ce principe presque mathématique : « *Merito quippe mors peccatoris, veniens ex damnationis necessitate, soluta est per mortem iusti venientem ex misericordiae voluntate, dum simplum eius congruit duplo nostro.* » Augustin s'explique aussitôt en disant que cette « double mort » est celle du corps et celle de l'âme, toutes deux d'ailleurs issues du péché. A cette double mort le Sauveur a apporté un seul remède par sa mort, qui est à la fois un mystère et un exemple : « *Huic duplae morti nostrae Salvator noster impendit simplicem suam, et ad faciendam utramque ressuscitationem*

1. *Ps.* XLVIII, 9. — *P. L.* XXXVI; col. 549.
2. *Contr. Faust.* XXII, 17. — *P. L.* XLII; col. 409.
3. *De natura et gratia*, lib. I, 2. — *P. L.* XLIV; col. 249. Cf. *De Genesi*, lib. X, c. XIV, 25. — *P. L.* XXXIV; col. 419.

nostram, in sacramento et exemplo praeposuit et proposuit unam suam » — mystère pour l'homme intérieur, exemple pour l'homme extérieur (*interioris hominis sacramentum, exterioris exemplum*).

Le mystère est que le vieil homme qui est en nous a été crucifié avec le Sauveur sur la croix, ou, en d'autres termes, que nous sommes excités à la pénitence — mortification salutaire qui détruit en nous la mort du péché. L'exemple consiste en ce que Jésus-Christ nous apprend à ne pas craindre les persécutions ni la mort. Et c'est ainsi qu'une seule mort du Sauveur a guéri nos deux morts [1].

Parallèlement, Augustin signale aussi un semblable effet de sa Résurrection. Et l'on voit sans peine comment il n'attribue ici à la mort du Sauveur par rapport à notre double mort qu'un effet purement moral.

Mais toute la pensée de saint Augustin n'est pas là. Ailleurs, il nous présente la mort comme une puissance redoutable, dont Jésus-Christ nous rachète, qu'il brise et qu'il tue par sa propre mort.

« Mortuus est potestate : et hoc est pretium nostrum quo nos a morte redimeret [2]. »

Cette idée lui inspire de subtiles et énergiques antithèses :

« Ipsa morte liberavit nos a morte : morte occisus mortem occidit... Ergo mortem suscepit et mortem suspendit in cruce : et de ipsa morte liberantur mortales... In morte Christi mors mortua est, quia vita mortua occidit mortem, plenitudo vitae deglutivit mortem [3]. »

Nous avons souvent rencontré pareilles expressions chez les Pères latins ses prédécesseurs, et surtout chez les Pères grecs. Mais Augustin ne nous laisse pas deviner qu'il s'agit ici de la « seconde mort », autrement dit, de la mort éternelle qui est le châtiment du péché : « *Propter illum mortuus est, ut ille non in sempiternum moreretur* [4]. » Et

1. *De Trin.* lib. IV, II, 4 et III, 5-6. — *P. L.* XLII; col. 889-892.
2. *De natura et gratia*, XXIV, 26. — *P. L.* XLIV; col. 260.
3. *In Ioan.* XII, 10 et 11. — *P. L.* XXXV; col. 1489-1490.
4. *Ps.* XLVIII, 8. — *P. L.* XXXVI; col. 549. Cf. *Serm.* CCCXLIV, 4. — *P. L.* XXXIX; col. 1515.

la raison de cette délivrance, c'est que Jésus-Christ a souffert la mort corporelle qu'il ne méritait pas : il nous délivre par là de la mort éternelle que nous méritions. « *Tantum beneficii collatum est hominibus, ut a Dei filio... mors temporalis indebita redderetur, qua eos a sempiterna morte debita liberaret*[1]. »

Sans doute, saint Augustin promulgue ce principe à propos de notre délivrance de l'empire du démon — et les deux points de vue se brouillent peut-être dans son esprit comme dans son exposé. Mais, sans entrer dans le fond d'une question qui reviendra plus loin, il est certain qu'Augustin ne reconnaît pas de droit personnel au démon et qu'il n'en fait, en d'autres termes, que l'exécuteur des décrets de la justice divine. Il y a d'ailleurs dans le principe émis ici par lui une portée plus grande, qui dépasse cette application particulière. Nous allons le mieux voir en analysant, à l'aide des autres écrits d'Augustin, le caractère de substitution pénale qu'il reconnaît à la mort du Sauveur.

Deux principes incontestables fondent cette doctrine : c'est que la mort est la peine du péché et que Jésus-Christ, étant innocent, ne méritait donc pas cette peine. Aussi Augustin lui applique le verset bien connu du psaume.

« Non rapui et exsolvebam; non peccavi et poenas dabam... Delicta nulla Christus habuit : fuit delictorum susceptor, sed non commissor[2]. »

Cette innocence du Sauveur fait que sa mort est un sacrifice d'expiation : « *Nos enim ad mortem per peccatum venimus; ille, per iustitiam. Et ideo cum sit mors nostra poena peccati, mors illius facta est hostia pro peccato*[3]. » C'est par là qu'elle nous délivre nous-mêmes de la mort que nous n'avions que trop méritée. Souvent Augustin met en rapport direct cette peine imméritée de Jésus-Christ avec notre délivrance : « *Quam propterea Dominus*

1. *De Trinitate*, lib. XIII, c. XVI, 21. — *P. L.* XLII; col. 1030.
2. *Ps.* LXVIII, 9-10. — *P. L.* XXXVI; col. 848-849. Cf. *Ps.* XLIV, 7; *ibid.* col. 498.
4. *De Trin.* lib. IV, c. XII, 15. — *P. L.* XLII; col. 898.

indebitam reddidit ut nobis debita non noceret[1]. » Il dit même qu'il n'y avait pas, en dehors de cette substitution, d'autre moyen de nous sauver : « *Ille nisi indebitum solveret, nunquam nos a debito liberaret*[2]. »

Avançons encore : saint Augustin nous dira clairement que c'est la peine de nos péchés que Jésus-Christ a subie.

« Pro nobis mortem, *hoc est peccati poenam, sine peccato subire dignatus est*... Solus pro nobis suscepit sine malis meritis poenam ut nos per illum sine bonis meritis consequeremur gratiam. Quia sicut nobis non debebatur aliquid boni, ita nec illi aliquid mali. Commendans ergo dilectionem suam in eos quibus erat daturus indebitam vitam, pati pro eis voluit indebitam mortem[3]. »

C'est dans ce sens qu'il explique le texte de saint Paul : « il a été fait malédiction pour nous ».

« Filius Dei semper vivus in sua iustitia, mortuus autem propter delicta nostra, in carne suscepta ex poena nostra. Sic et semper benedictus in sua iustitia, maledictus autem propter delicta nostra, in morte suscepta ex poena nostra... Si confiteris mortuum, *confitere suscepisse poenam peccati nostri sine peccato nostro*. Iam vero ubi audis poenam peccati,... crede *per divinae sententiae iustitiam* ex maledictione venisse[4]. »

Malheureusement, Augustin ne s'explique pas autrement sur la nature de cette sentence de la justice divine. L'idée aurait pu être féconde : saint Augustin n'a fait que l'entrevoir.

Dans son Commentaire de l'Épître aux Galates, il signale et réfute une singulière interprétation de quelques chrétiens timides, qui, pour sauver le Christ de la malédiction légale, n'hésitaient pas, au mépris du sens évident des termes, à appliquer ce texte au traître Judas. Il explique lui-même cette malédiction en ce sens que Jésus-Christ a porté la peine de nos péchés.

1. *Ibid.* c. XIII, 17; col. 899. Cf. *In Ioan.* tr. LXXIX, 2. — *P. L.* XXXV; col. 1838-9.
2. *Serm.* CLV, 7. — *P. L.* XXXVIII; col. 845. Cf. *Serm.* CXCI, 1; col. 1010.
3. *Cont. duas epist. Pelag.* lib. IV, c. IV, 6. — *P. L.* XLIV; col. 613. Cf. *Ps.* XXXI, 18. — *P. L.* XXXVI; col. 270.
4. *Contra Faust.* XIV, 6-7. — *P. L.* XLII; col. 298.

« Ex parte quippe mortali pependit in ligno. Mortalitas autem unde sit notum est credentibus : ex poena quippe est et maledictione primi hominis, *quam Dominus suscepit et peccata nostra pertulit in corpore suo super lignum*[1]. »

Ce qu'il exprime ailleurs plus brièvement : « *Non enim ulla ipse delicta habuit, sed nostra portavit*[2]. » En d'autres termes, Jésus-Christ s'est substitué à nous : « *Delicta nostra sua delicta fecit, ut iustitiam suam nostram iustitiam faceret*[3]. » Enfin, voici un texte formel, où saint Augustin, avec une netteté presque scolastique, déclare que la mort de Jésus innocent a détruit notre coulpe et notre peine : « *Suscepit Christus sine reatu supplicium nostrum, ut inde solveret reatum nostrum et finiret etiam supplicium nostrum*[4]. »

Ainsi donc Augustin reconnaît à la mort du Sauveur une valeur salutaire et une valeur pénale. A y regarder de près, on voit même que la première, pour lui, est subordonnée à la seconde : s'il ne l'a pas formellement érigé en thèse, sa pensée ne s'en dégage pas moins à force de retouches successives. Si Jésus-Christ par sa mort efface les péchés et nous réconcilie avec Dieu, c'est que cette mort imméritée a payé notre dette. C'est tout le fond de la *satisfactio vicaria :* pas plus que les autres Pères, saint Augustin n'en dégage pas encore les derniers fondements; mais, d'une manière incontestable, il en affirme le fait.

IV

Mais saint Augustin a su envisager aussi l'œuvre morale du Rédempteur. « De tous les Pères, sans contredit, nul n'a développé avec autant d'insistance le côté moral de l'Incarnation. C'est même là un cachet tout personnel de sa doctrine[5]. » Les critiques protestants se plaisent à le recon-

1. *Exp. in Gal.* 22. — *P. L.* XXXV; col. 2120.
2. *Tract. adv. Iudaeos,* V, 6. — *P. L.* XLII; col. 54.
3. *Ps.* XXI, II, 3. — *P. L.* XXXVI; col. 172.
4. *Contra Faust.* XIV, 4. — *P. L.* XLII; col. 297.
5. E. Portalié, *Op. cit.* col. 2372.

naître et volontiers ils en profiteraient pour passer sous silence les affirmations hautement dogmatiques que nous venons de signaler. Il sera plus juste et plus vrai de faire la part de l'un et de l'autre.

L'Incarnation est la grande preuve de l'amour de Dieu pour nous. Car Dieu, par ce moyen, illumine nos ténèbres et nous appelle à une vie divine. « *Factus particeps mortalitatis nostrae, fecit nos participes divinitatis suae*[1]. » C'est le thème bien connu des Pères grecs : Augustin y revient à plusieurs reprises[2].

Mais il insiste beaucoup plus sur l'humilité du Dieu incarné. M. Harnack voit dans cette idée le centre de la Christologie d'Augustin[3]; et M. Portalié, « une de ses plus profondes conceptions ». « Dans le plan divin, l'humilité est la leçon fondamentale de l'Incarnation. Partout, même dans ses ouvrages les plus théoriques, Augustin réunit le double but de ce mystère : l'expiation offerte au Père céleste et l'humilité réhabilitée par les insondables abaissements du Dieu fait homme[4]. »

Nous étions tombés par l'orgueil : Dieu nous ramène par l'exemple de son humilité.

« Christus homine indutus, per quem vivendi exemplum nobis daretur, hoc est via certa qua perveniremus ad Deum. *Non enim redire potuimus nisi humilitate,* qui superbia lapsi sumus. Huius igitur humilitatis exemplum, id est viae qua redeundum fuit, ipse Reparator noster in se ipso demonstrare dignatus est[5]. »

Il dit bien — et avec combien d'âme! — que l'Incarnation est la preuve souveraine de l'amour divin.

« Quae maior causa est adventus Domini, nisi ut ostenderet Deus dilectionem suam in nobis?... Si amare pigebat, saltem nunc redamare non pigeat. »

1. *De Trin.* lib. IV, I, 2-3 et II, 4. — *P. L.*, XLII; col. 888-889. Cf. lib. XIII, c. IX, 12; col. 1023-4.
2. *Serm.* CXXI, 5. — *P. L.*, XXXVIII; col. 680. Cf. *Serm.* CXIX, 5; *ibid.* col. 675. *Serm.* CXCIV, 3; col. 1016. *Serm.* CLXXXVII, 4; col. 1002. *Serm.* CXCII, 1; col. 1012.
3. Harnack, *Dogmengeschichte*, III, p. 122-124.
4. E. Portalié, *op. cit.* col. 2372.
5. *De fide et symbolo*, IV, 6. — *P. L.* XL; col. 185.

Mais il ajoute aussitôt l'humilité :

« Dominus Iesus Christus, Deus homo, et divinae in nos dilectionis indicium est et humanae apud nos humilitatis exemplum[1]. »

L'humilité est, en un mot, le grand et suprême « mystère sauveur ».

« Humilitatem qua natus est Deus... et perductus ad mortem summum esse medicamentum quo superbiae nostrae sanaretur tumor, *et altum sacramentum quo peccati vinculum solveretur*[2]. »

Enfin, voici une brève formule, qui réunit la valeur expiatoire de la mort et la valeur morale de l'Incarnation, et où l'on signale avec raison la synthèse du système d'Augustin : « *Iniquorum et superborum una mundatio est sanguis iusti et humilitas Dei*[3]. »

Aujourd'hui ces considérations morales et pieuses sont laissées à la théologie ascétique, tandis que la théologie proprement dite se réserve le domaine de la spéculation. Mais elles appartiennent toujours à la doctrine catholique, et les protestants ont tort, qui se prévalent de cette séparation pour incriminer la sécheresse de notre dogmatisme. Les Pères n'ont pas connu cette division, que le progrès des sciences sacrées devait introduire : ils y ont gagné de nous donner une doctrine moins didactique peut-être, mais plus vivante. Il y a différence de méthode et non pas opposition de principes — et personne notamment n'a songé à répudier l'héritage de saint Augustin.

Enfin, pour conclure saint Augustin par lui-même, nous citerons l'*Enchiridion*, qui résume pour ainsi dire toute sa théologie. Nous le suivons pas à pas[4].

L'humanité, déchue par le péché, roulait de faute en faute et n'était plus qu'une *massa damnata*. Dieu, qui pouvait justement l'abandonner à son triste état, s'est pourtant souvenu de sa miséricorde (ch. XXVII).

1. *De catech. rudibus*, IV, 7-8. — *P. L.* XL ; col. 314-6. Autres textes cités par M. Portalié, *loc. cit.*
2. *De Trin.* lib. VIII, c. V, 7. — *P. L.* XLII ; col. 952.
3. *Ibid.* lib. IV, c. II, 4 ; col. 889.
4. *Enchiridion*, 27-70. — *P. L.* XL ; col. 245-265.

Il a donc voulu racheter les hommes, mais comme ils étaient sous le coup de la colère divine, il fallait un médiateur pour nous réconcilier et apaiser cette colère par son sacrifice.

« In hac ira cum essent homines, necessarius erat mediator, hoc est reconciliator, *qui hanc iram sacrificii singularis... oblatione placaret* [1] » (ch. XXXIII).

Ce médiateur n'est autre que Notre-Seigneur Jésus-Christ. Il s'est offert en sacrifice pour nous réconcilier.

« Christum pro nobis peccatum fecit Deus, cui reconciliandi sumus, *hoc est sacrificium pro peccatis, per quod reconciliari valeremus*. Ipse ergo peccatum ut nos iustitia [2] » (ch. XLI).

Il détruit par là le péché originel, que seul il pouvait effacer, et en même temps tous les péchés qui sont survenus depuis.

« ... ut unus peccatum tolleret mundi, sicut unus peccatum misit in mundum... nisi quod ille unus unum peccatum misit in mundum : iste vero unus non solum illud unum, sed cuncta simul abstulit quae addita invenit [3] » (ch. XLVIII-L).

Ainsi, par ce sacrifice, les places laissées vides dans le ciel par la chute des anges sont comblées, et les hommes sont délivrés de la corruption et renouvelés pour la vie éternelle (ch. LXII). Cependant, les péchés commis après le baptême demandent une satisfaction personnelle (ch. LXX).

Enfin, voici un dernier texte, que M. Portalié, après M. Harnack, commente comme l'expression parfaite du système augustinien : « *Neque per ipsum liberaremur unum mediatorem Dei et hominum Iesum Christum, nisi esset et Deus. Cum genus humanum peccata longe separaverunt a Deo, per mediatorem qui solus sine peccato natus est, vixit, occisus est, reconciliari nos oportebat Deo usque ad carnis resurrectionem in vitam aeternam* (voilà le but premier de l'Incarnation, réparation et réconciliation avec Dieu) : *ut humana superbia per humilitatem Dei argueretur ac sana-*

1. *Ibid.* 33 ; col. 248-249.
2. *Ibid.* 41 ; col. 253.
3. *Ibid.* 48-50 ; col. 255-256.

retur et demonstraretur homini quam longe a Deo recesserat (seconde fin de l'Incarnation, œuvre morale du Christ humble — œuvre capitale, mais après la réconciliation); *et Unigenito suscipiente formam servi, quae nihil ante meruerat, fons gratiae panderetur* (résultat de l'œuvre rédemptrice; ce n'est pas seulement le pardon, la délivrance, mais la sanctification), *et carnis etiam resurrectio redemptis promissa in ipso Redemptore praemonstraretur* (rôle de la Résurrection) *et per eamdem naturam, quam se decepisse laetabatur, diabolus vinceretur*[1]. »

C'est ainsi que, pour la doctrine de la Rédemption comme pour les autres points du dogme catholique, saint Augustin réunit et condense tous les éléments du passé et dessine déjà les grandes lignes de la théologie postérieure.

1. *Ibid.* 108; col. 282-3. Cf. PORTALIÉ, *op. cit.* col. 2373-4 et HARNACK, III, p. 190, note 2.

CHAPITRE XVI

LES HÉRITIERS DE SAINT AUGUSTIN. — SAINT LÉON, SAINT GRÉGOIRE LE GRAND.

Bien que la théologie du Moyen Age et, en général, toute la pensée chrétienne soit dans une large mesure tributaire de saint Augustin, si l'on veut avoir ses héritiers directs, il faut réserver ce titre aux derniers Pères latins, qui, plus immédiatement et plus fidèlement que personne, reflètent — ou répètent — sa doctrine. Car la période de fécondité créatrice est close pour longtemps dans la théologie latine. Et saint Augustin a si bien résumé dans ses œuvres la tradition orientale et occidentale, il a exercé tant de prestige par l'étendue et l'éclat de son génie qu'il a été le maître des générations suivantes. Sur la plupart des questions, les meilleurs esprits abdiquent devant lui leur originalité. Pour la doctrine de la Rédemption, à peine verrons-nous saint Léon adopter tardivement le point de vue spéculatif des Grecs — et d'ailleurs la théologie rédemptrice ne gagne rien à cette importation. Ses successeurs reviennent aux lignes fermes du réalisme, dont saint Augustin leur fournit le plus souvent la formule. Nous n'aurons pas à enregistrer de conceptions nouvelles; mais nous y trouverons reproduites, précisées et par là même accentuées les idées communes.

I

Jetons d'abord un rapide coup d'œil sur les contemporains ou disciples immédiats de saint Augustin.

Jean Cassien nous dit qu'il n'était pas au pouvoir d'un homme de racheter l'humanité de ses péchés, parce que personne n'était sans péché.

« Non est humanae opis redimere populum a captivitate peccati [1]... Quia nullus solvere vinctos possit, nisi immunis a vinculis; nullus eximere peccatores, nisi peccato carens [2]. »

Le remède du péché n'est autre que la mort du Sauveur, dit saint Prosper d'Aquitaine : « *Contra vulnus originalis peccati, verum et potens ac singulare remedium est mors Filii Dei Domini nostri Iesu Christi* [3]. » Cette mort est un sacrifice qui nous réconcilie avec Dieu.

« Se hostiam Deo verus Agnus optulerat... Nemo hominum, ante reconciliationem quae per Christi sanguinem facta est, non aut peccator aut impius fuit [4]. »

Elle nous délivre de la mort, ajoute saint Pierre Chrysologue [5], de sorte que ce n'est pas le coupable qui périt, mais sa faute : « *ut non reus pereat, sed reatus* [6] ».

On retrouve ces divers éléments doctrinaux dans les homélies de saint Maxime, évêque de Turin. La mort de Jésus-Christ est un sacrifice, dont le Sauveur est à la fois le prêtre et la victime [7]. Un seul est mort pour le salut de tous [8] : lui seul, d'ailleurs, était à même d'apaiser la colère divine et de nous racheter : « *Cuius solius sanguine placandus erat Deus et universa redimenda mortalitas* [9]. » Mais aussi cette mort nous rachète, nous purifie et nous délivre de la mort éternelle [10].

De même, nous lisons dans saint Paulin de Nole que la mort de Jésus-Christ est un sacrifice parfait et, par là, nous

1. Ioan. Cass. *De Inc. Christi*, IV, 12. — *P. L.* L; col. 93.
2. *Ibid.* V, 15; col. 136.
3. Prosper. Aquit. *Resp. ad cap. object. vincent.* I. — *P. L.* LI.; col. 177.
4. *De vocatione omnium gentium*, II, 16; *ibid.* col. 703.
5. Petr. Chrysol. *Serm.* CLI. — *P. L.* LII; col. 603
6. *Ibid. Serm.* CX; col. 503.
7. Maxim. Taur. *Serm.* XXX. — *P. L.* LVII; col. 595.
8. *Hom.* LII; col. 348.
9. *Serm.* LVIII; col. 650.
10. *Hom.* XLVIII; col. 337. Cf. *Hom.* LXXXIII; col. 438 et *Serm.* XL; col. 616.

réconcilie avec Dieu [1]. Le divin Sauveur, en effet, a cloué à la croix notre péché et notre malédiction, en se faisant lui-même pour nous malédiction et péché [2]. Mais, à côté, Paulin veut aussi que le salut ait consisté à refaire notre nature. Le péché, en effet, en avait tellement pénétré et vicié les moelles que tout remède était impuissant. Comme le potier peut seul refaire son argile, il a fallu que Dieu lui-même vint à nous.

« Ita Dominus omnium, qui omnes fecerat, dignatus est ad nostra descendere nosque suscipere in corpore suo, ut reficeret eadem arte et potestate qua fecerat [3]. »

Quelques pages plus loin, le même auteur explique que le Sauveur, en revêtant notre chair, a détruit cette matière de péché qui s'y trouvait depuis Adam ; et qu'il a unifié toute schoses, non pas seulement en détruisant le péché qui nous séparait de Dieu, ni en réunissant dans une seule foi Juifs et Gentils, mais en mettant l'harmonie dans le sein même de notre nature.

« ... ut in unoquoque nostrum qui crederemus, natura sibi nostra congrueret et discordia quae prius versabatur in nobis... pace fidei solveretur [4]. »

N'est-ce pas comme une survivance éloignée de la Rédemption physique des Pères grecs? On comprend, en effet, que la lutte pélagienne, qui fit creuser davantage le mystère de notre déchéance, ait invité les esprits à chercher à cette corruption un remède intérieur, organique pour ainsi dire. Dès lors, les théologiens sont conduits à insister sur l'union de notre nature avec Dieu en Jésus-Christ et à célébrer l'efficacité salutaire de l'Incarnation : l'analyse du péché originel avait ainsi rendu un regain d'actualité à la conception mystique des Orientaux. On trouverait sans doute le principe de cette spéculation dans saint Augustin,

1. Paulin. Nol. *Ep.* XI, 8. — *P. L.* LXI ; col. 196. Cf. *Epist.* XX, 3 ; col. 245. *Epist.* XII, 2 ; col. 201.
2. *Epist.* XXIII, 14-15 ; col. 265-266.
3. *Epist.* XII, 3. *Ibid.* col. 201.
4. *Ibid.* 6 ; col. 203.

dont saint Paulin de Nole n'est guère en général que l'écho : en tout cas, le développement en était réservé au premier et au plus illustre de ses disciples, au pape saint Léon le Grand.

II

Saint Léon décrit souvent le péché et les ravages qu'il fait dans notre nature, ravages qu'il concrétise dans le fait général de notre captivité sous le joug du démon. Celui-ci, en effet, se réjouissait d'avoir entraîné l'homme à sa perte et brisé les desseins de Dieu à son égard. Dieu ne se devait-il pas de prendre sa revanche? En d'autres termes, notre rédemption n'était-elle pas nécessaire? Saint Léon semble le dire parfois.

« Opus fuit... ut incommutabilis Deus, cuius voluntas non potest sua benignitate privari, primam pietatis suae dispositionem sacramento occultiore compleret [1]. »

Mais il dit ailleurs clairement que notre salut est l'œuvre d'une bonté toute gratuite : « *Causa reparationis nostrae non est nisi misericordia Dei* [2]. » En tout cas, sans la chute d'Adam, l'Incarnation n'aurait pas eu lieu. Mais, depuis, elle est devenue jusqu'à un certain point nécessaire : « *Sed quia invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum, aliter solvi captivitas humana non potuit, nisi causam nostram ille susciperet, qui et verus homo fieret et solus peccati contagium non haberet* [3]. »

Et ailleurs :

« Post illam humanae praevaricationis primam et universalem ruinam,... nemo tetram diaboli dominationem, nemo vincula dirae captivitatis evaderet; nec cuiquam aut reconciliatio ad veniam aut reditus pateret ad vitam, nisi *coaeternus et coaequalis Patri Deo Filius Dei etiam hominis filius esse dignaretur* [4]. »

1. Leo Magn. *Serm.* XXII, 1. — *P. L.* LIV ; col. 194. Textuellement répété, *Epist.* XXVIII, 3; col. 765.
2. *Serm.* XII, 1 ; *ibid.* col. 169. Cf. *Serm.* LXVI, 1; col. 365. « Miserendi nostri causam Deus *nisi in sua bonitate* non habuit. »
3. *Serm.* LXXVII, 2; *ibid.* col. 412.
4. *Serm.* LII, 1 ; col. 314.

morte disrupta[1] » ; un autre — et plus important — est de nous réconcilier avec Dieu : « *Offerenda erat pro reconciliandis hostia*[2]. » « *Se novum et verum reconciliationis sacrificium offerens Patri*[3]. »

Si nous sommes réconciliés, si nos péchés sont effacés, c'est que le Sauveur innocent représentait et réparait les fautes de notre nature coupable : « *Nostrae diluebantur maculae, nostrae expiabantur offensae : quia natura, quae in nobis rea semper fuerat atque captiva, in illo innocens patiebatur et libera*[4]. »

En un mot, il tenait notre place à nous tous : « *ut per eum ageretur omnium causa, in quo solo erat omnium natura sine culpa*[5]. » Sinon, notre salut était à jamais impossible.

« Quae reconciliatio esse posset, quo modo humano generi repropitiaretur Deus, nisi omnium causam mediator susciperet[6] ? »

Le plus complet résumé que saint Léon nous ait laissé de sa doctrine se trouve dans une apostrophe aux Docètes, où il rappelle à ces hérétiques que seul le sacrifice de Jésus-Christ nous rachète et nous réconcilie. La mort des martyrs et des saints est un précieux exemple de vertu : seule, la mort du Sauveur innocent est l'expiation du monde, parce que par là fut payée notre dette, parce qu'en lui nous sommes tous morts et ressuscités[7].

« Dicant quo sacrificio reconciliati, quo sanguine sint redempti. Quis est qui tradidit semetipsum oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis ? Aut quod unquam sacrificium sacratius fuit quam quod verus Pontifex altari crucis per immolationem suae carnis imposuit ? Quamvis enim in conspectu Domini multorum sanctorum pretiosa mors fuerit, nullius tamen insontis occisio propitiatio fuit mundi. Acceperunt iusti, non dederunt coronas, et de fidelium fortitudine exempla nata sunt patientiae, non dona

1. *Serm.* LXX, 1 ; col. 380. Cf. *Serm.* XXI, 2 ; col. 191 et *Serm.* LIX, 8 ; col. 342.
2. *Serm.* XXIII, 3 ; col. 201.
3. *Serm.* LIX, 5 ; col. 340. Cf. *Serm.* LXVI, 1 ; col. 365.
4. *Serm.* LVI, 3 ; col. 328.
5. *Serm.* LIX, 1 ; col. 338.
6. *Epist.* CLXV, 4 ; col. 1162. Cf. *Serm.* LXXVII, 2 ; col. 412.
7. *Serm.* LIV, 3 ; col. 359-360.

iustitiae. Singulares quippe in singulis mortes fuerunt, nec alterius quisquam debitum suo fine persolvit, *cum unus solus Dominus noster Iesus exstiterit, in quo omnes crucifixi, mortui, sepulti, etiam sint suscitati.* »

Ainsi donc saint Léon, par la part qu'il prit aux controverses christologiques et aussi par suite de la querelle pélagienne qui avait attiré davantage l'attention sur notre déchéance intime, a été amené à concevoir notre salut surtout comme une restauration de notre nature et, par là même, à faire une large part à une spéculation renouvelée de la théologie grecque. Aussi la valeur salutaire de la croix, sans être négligée, ne donne lieu chez lui qu'à des développements restreints; le réalisme est connu de saint Léon, mais seulement dans ses grands traits. A cela rien d'étonnant, puisque son esprit s'est appliqué surtout au mystère même de l'Incarnation ; mais il n'en reste pas moins que sa doctrine, suffisante en elle-même, paraît plutôt chétive, surtout si on la compare à celle de ses devanciers ou de ses successeurs.

III

Au vᵉ siècle, le réalisme augustinien a trouvé dans saint Fulgence un interprète beaucoup plus fidèle et beaucoup plus complet. Il dit bien, lui aussi, que le but de l'Incarnation est de restaurer notre nature : « *Ad hoc Christus voluit creari ut per eum posset homo, qui vetustate perierat, innovari*[1]. » Ni l'homme, ni l'ange n'étaient capables de cette œuvre[2] : il y fallait Dieu. Et Dieu à son tour a dû prendre toute la nature pour la transformer tout entière[3].

Mais il insiste surtout sur l'œuvre expiatrice du Christ, et pour cette œuvre aussi il demande l'union de la chair humaine avec le Verbe divin.

« Nullatenus humana natura ad auferendum peccatum mundi

1. Fulgent. *Resp. cont. Arian.* Obj. III. — *P. L.* LXV; col. 209. Cf. *Ep.* XVII, c. vi, 11; *ibid.* col. 457.
2. *Ad Trasimund.* II, 2; col. 246.
3. *Ibid.* I, 10; col. 233 et I, 13; col. 237-238.

sufficiens atque idonea fieret nisi in unionem Verbi Dei transiret[1]. »

Et ailleurs :

« Talis est remissio peccatorum ut pro ipsa fieret homo Unigenitus Dei, pro ipsa etiam sanguis eius fuisset effusus[2]. »

Le Verbe divin donc, uni à notre humaine nature, s'est offert en sacrifice pour nous et pour nos péchés[3]. Ce sacrifice, dont il est à la fois la victime et le prêtre, a pour effet de remettre nos péchés[4]; il nous réconcilie par là même avec Dieu :

« *Ipse igitur in se uno totum exhibuit quod esse necessarium ad redemptionis nostrae sciebat effectum, idem scilicet sacerdos et sacrificium... : sacerdos per quem reconciliati; sacrificium quo reconciliati*[5]. »

Un autre effet de ce sacrifice est de nous délivrer de la mort du corps et de l'âme.

« Mors Filii Dei, quam sola carne suscepit, utramque in nobis mortem, animae scilicet carnisque destruxit... *Excepto enim illo, quis est homo qui morte destruxerit mortem*[6]. »

Une des raisons de ces effets salutaires est, sans doute, que Jésus-Christ représente en lui toute la nature humaine : « *Christus pro nobis actus hostia... : fin quo ipsa natura nostri generis vera est hostia salutaris*[7]. » Ce qui fait qu'il s'est approprié nos péchés : « *Quoniam peccata non habuit propria, portare dignatus est aliena*[8], » et qu'il en a subi la peine : « *Habens ex nobis usque ad mortem iniquitatis nostrae poenam*[9]. »

1. *Epist.* XVII, c. IV, 9; col. 457.
2. *De remiss. pecc.* I, 4; col. 530. Cf. 5; col. 531.
3. *Ad Tras.* I, 12; col. 236. Cf. *Ep.* XVII; c. XIII, 27; col. 468. *De fide*, XXVI, 67; col. 701.
4. *De fide*, XIX, 60; col. 699.
5. *De fide*, 22; col. 682. Cf. *De Inc.* 14; col. 581. « Talis erat iste pontifex, ut ad reconciliationem humani generis, semetipsum pro nobis offerret. »
6. *Epist.* XVII, c. VIII, 16; col. 460.
7. *Ep.* XIV, 37; col. 425.
8. *Ad Tras.* III, 29; col. 293. Cf. *De verit. praedest.* lib. I, II, 5; col. 605.
9. *De fide*, 12; col. 677.

Mais Fulgence n'a pas l'air d'avoir retenu le principe quasi juridique, d'après lequel la mort imméritée du Sauveur compense celle que nous méritions. Un de ses contemporains, saint Césaire d'Arles, l'exprime ainsi avec les termes mêmes d'Augustin : « *Qualitates captivitatis reparavit munus redemptionis : id est pro debita morte offerret indebitam* [1]. »

Une seconde cause de notre salut, c'est la qualité du Rédempteur : il fallait, pour nous réconcilier, qu'il fût Dieu et homme.

« Quia per peccatum homo fuit separatus a Deo, inter Deum irascentem hominemque peccantem talis utique mediatoris debuit intervenire persona, quae ad propitiandum Deum homini totum verumque in se Deum de Deo natum haberet, et ad reconciliandum hominem Deo totum verumque in se de homine natum hominem contineret [2]. »

C'est pourquoi son sang est nécessaire et seul suffisant pour la rémission des péchés : « *Est omnibus hominibus necessarius sanguis Christi, qui in remissionem fusus est peccatorum et solus potest delere omne peccatum* [3]. »

On a pu constater que le point de vue général est le même chez saint Léon et saint Fulgence. Ni l'un ni l'autre n'abordent le problème de la Rédemption pour lui-même, mais seulement à propos de l'Incarnation et pour y trouver un argument en faveur de l'existence des deux natures dans l'unique personne du Sauveur. Mais, tandis que saint Léon considère surtout dans l'affaire du salut la restauration intime de notre nature, Fulgence s'attache à l'œuvre de médiation et d'expiation. Le Sauveur efface nos péchés dans son sang et nous réconcilie avec Dieu : un tel prodige ne peut être accompli que par un Dieu uni à une chair humaine. Comme Cyrille d'Alexandrie, c'est sur les exigences de l'œuvre rédemptrice qu'il fonde la doctrine de la personne du Rédempteur. Mais, par un retour tout naturel, la doctrine christologique sert à préciser l'œuvre rédemp-

1. Caesar. Arelat. *Homil. V, de Paschate.* — *P. L.* LXVII; col. 1052.
2. Fulgent. *Ad Tras.* I, 15. *Loc. cit.* col. 238.
3. *De verit. praedest.* lib. III, xxii, 36; col. 669.

trice, elle en montre davantage la grandeur et permet d'en mieux analyser les conditions. Voilà pourquoi, tandis que saint Léon reste parfois dans une spéculation imprécise, le réalisme rédempteur compte dans saint Fulgence un docteur de plus.

IV

La théologie latine a jeté un suprême éclat avec saint Grégoire le Grand. Comme saint Jean Damascène en Orient, ce grand pape a mis à profit les travaux des Pères ses prédécesseurs, surtout de saint Augustin, beaucoup plus qu'il n'a produit de conceptions originales. Cependant, sur la doctrine de la Rédemption, nous trouverons chez lui, en même temps qu'un parfait résumé des formules traditionnelles, de très heureuses précisions de détail ou même certains essais de synthèse, qui annoncent déjà la théologie du Moyen Age.

Pour saint Grégoire, l'Incarnation est subordonnée au péché [1]; mais, après la chute, elle était jusqu'à un certain point nécessaire. Dieu seul, en effet, pouvait et devait relever la nature humaine (*per Creatorem necesse est ut creatura liberetur*). Aussi bien les Prophètes n'étaient que les visiteurs qui précédaient la venue du grand médecin de nos maux [2]. Mais il fallait aussi que le Rédempteur fût homme (*hoc procul dubio fieri debuit quod redemit*) [3].

Il ne faut pas cependant l'entendre d'une nécessité absolue : tout se résout, en définitive, dans l'amour libre et miséricordieux de Dieu pour nous. C'est notamment par pure miséricorde que Dieu a voulu racheter les hommes et non pas les anges. Ceux-ci, qui sont de purs esprits, pouvaient facilement résister. Les hommes au contraire sont faibles : cette faiblesse était un titre à l'indulgence [4]. De même, Jésus-

1. GREGOR. MAGN. *Moral.* lib. III, XIV, 26. — *P. L.* LXXV; col. 612.
2. *Ibid.* lib. XVIII, c. XLIV-XLV, 72-73. — *P. L.* LXXVI; col. 80-81.
3. *Moral.* lib. IV, c. VII, 12. — *P. L.* LXXV; col. 643.
4. *Moral.* lib. IX, c. L, 76; *ibid.* 900-901.

Christ s'est incarné par amour[1]. Mais c'est aussi le Père qui l'a envoyé par amour pour nous et l'a fait mourir pour le salut du monde, sans cesser d'ailleurs de l'entourer de sa paternelle tendresse : « *Pater Filium misit, qui hunc pro redemptione generis humani incarnari constituit. Quem videlicet in mundum venire ad passionem voluit, sed tamen amavit Filium, quem ad passionem misit*[2]. »

D'après ce texte, on voit que le but de l'Incarnation était de nous racheter, et de nous racheter par la Passion. Ce n'est pas que Grégoire ignore les fins plus générales de l'Incarnation. Il écrit ailleurs :

« Ad hoc apparuit Deus in carne, ut humanam vitam admonendo excitaret, exempla praebendo accenderet, moriendo redimeret, resurgendo repararet[3]. »

Mais la Passion est l'œuvre capitale de notre salut. Son effet le plus général est de nous délivrer de la mort éternelle. Saint Grégoire observe, en effet, après saint Augustin, que pour nos péchés nous sommes frappés d'une double mort : la vraie mort, qui est celle de l'âme, et la mort du corps, qui n'est que l'ombre de la première. Jésus-Christ par la seule mort corporelle nous a délivrés de l'une et de l'autre : « *Ad nos quippe venit qui in morte spiritus carnisque tenebamur; unam ad nos suam mortem detulit et duas nostras quas reperit solvit*[4]. »

Et ailleurs :

« Nos quia et a Deo mente recessimus et carne ad pulverem redimus, poena duplae mortis adstringimur. Sed venit ad nos qui pro nobis sola carne moreretur... et nos ab utraque liberaret[5]. »

La raison en est que Notre-Seigneur ne méritait pas la mort : « *Ille pro humano genere qui morti nihil debebat*

1. *In Euang. hom.* XXXVIII, 9. — *P. L.* LXXVI; col. 1287. « Per caritatem venit ad homines. »
2. *Ibid. hom.* XXVI, 2. — *P. L.* LXXVI; col. 1198.
3. *Moral.* lib. XXI, VI, 11; *ibid.* col. 196. Cf. *Regul. past.* lib. I, 3. — *P. L.* LXXVII; col. 16.
4. *Moral.* lib. IV, XVI, 30-31. — *P. L.* LXXV; col. 653.
5. *Moral.* lib. IX, XXVII, 41; *ibid.* col. 881. Cf. *Moral.* lib. XIV, LIV, 67; *ibid.* col. 1074. « Sua passione nos a perpetua morte liberavit. »

occubuit[1]. » Il a donc porté la peine de nos péchés : « *Poenam culpae nostrae sine culpa suscepit*[2]. » Aussi la mort imméritée de l'innocent compense-t-elle la peine des coupables, suivant le principe juridique d'Augustin, que saint Grégoire reproduit textuellement : « *Dominus pro nobis mortem solvit indebitam, ut nobis mors debita non noceret*[3]. »

Il le développe ailleurs sous une forme plus personnelle : « *Expediebat ut peccatorum mortem iuste morientium solveret mors iusti iniuste morientis* », ou encore : « *Eos ille a debitis suis eripuit, qui pro nobis sine debito mortis debitum solvit, ut nos ideo sub iure hostis debita nostra non teneant, quia pro nobis mediator... gratuito reddidit quod non debebat. Qui enim pro nobis mortem carnis indebitam reddidit nos a debita animae morte liberavit*[5]. »

En un mot, le Sauveur a payé la peine du genre humain : « *Priusquam Redemptor noster morte sua humani generis poenam solveret*[6]. »

C'est la doctrine aussi nette que possible de la substitution pénale. Elle est tellement dans l'esprit de Grégoire qu'elle y suscite la difficulté classique : « Comment Dieu est-il juste, s'il punit un innocent? » Il répond en exposant le plan divin du salut et les effets salutaires de cette mort.

« Sed si ipse indebitam non susciperet, nunquam nos a debita morte liberaret. Pater ergo cum iustus sit, iustum puniens, omnia iuste disponit; quia per hoc cuncta iustificat quod eum qui sine peccato est pro peccatoribus damnat... Qui iuxta semetipsum frustra afflictus est, iuxta vero nostra acta non frustra... In se quidem admissa non habuit, sed cruore proprio reatus nostri maculam tersit[7]. »

Ailleurs, Grégoire parle aussi de notre réconciliation

1. *In Euang. hom.* XXV, 9. — *P. L.* LXXVI; col. 1195.
2. *Moral.* lib. XIII, xxx, 34. — *P. L.* LXXV; col. 1032. Cf. *In Ezech. hom.* IV, 20. — *P. L.* LXXVI, col. 984.
3. *Moral.* lib. XVII, xxx, 47. — *P. L.* LXXVI; col. 33.
4. *Moral.* lib. XXXIII, xv, 31; *ibid.* col. 692-3.
5. *In Euang. hom.* XXXIX, 8; *ibid.* col. 1299.
6. *Moral.* lib. IV, xxix, 56. — *P. L.* LXXV; col. 666.
7. *Moral.* lib. III, xiv, 27; *ibid.* col. 613.

avec Dieu, qui comprend deux choses : ramener notre cœur par la pénitence et apaiser la colère divine. Jésus-Christ a fait l'un et l'autre dans sa Passion.

« Videat [vir sanctus] quam perverse homo deliquerit, videat quam districte conditor contra hominem irascatur et mediatorem Dei et hominis Deum et hominem requirat... Redemptor quippe humani generis, mediator per carnem factus, quia iustus in hominibus solus apparuit et tamen ad poenam culpae etiam sine culpa pervenit, *et hominem arguit ne delinqueret et Deo obstitit ne feriret :* exempla innocentiae praebuit, poenam malitiae suscepit. Patiendo ergo utrumque arguit, qui et culpam hominis corripuit et iram iudicis moriendo temperavit : atque in utrisque manum posuit, qui et exempla hominibus quae imitarentur praebuit, et Deo in se opera quibus erga homines placaretur ostendit[1]. »

On voit que si la mort du Sauveur nous réconcilie et par là efface nos péchés, ce n'est pas seulement parce qu'elle a une valeur d'exemple, comme M. Harnack semble le faire dire à saint Grégoire[2], mais parce qu'elle est une expiation. La Rédemption subjective est très nettement et très heureusement coordonnée à la Rédemption objective.

Il dit encore, au même endroit, qu'il n'y avait personne qui pût ainsi intercéder pour les crimes d'autrui : « *Nullus quippe ante hunc exstitit qui sic pro alienis reatibus intercederet, ut proprios non haberet.* » Ce qui veut dire que seul l'Homme-Dieu pouvait être notre Rédempteur. Grégoire expose longuement la même idée dans un autre passage, d'où il appert qu'il fallait que le Verbe divin s'incarnât soit pour nous donner un exemple efficace, soit aussi pour être un médiateur écouté de Dieu, parce que innocent.

« Nullus erat qui apud Deum pro peccatoribus loquens a peccato liber appareret... Proinde venit ad nos Unigenitus Patris, assumpsit ex nobis naturam, non perpetrans culpam. Sine peccato quippe esse debuit, qui pro peccatoribus intervenire potuisset[3]. »

Le mot d'intercession qui est ici seul employé, peut faire

1. *Moral.* lib. IX, c. XXXVIII, 61. — *P. L.* LXXV ; col. 893-894.
2. *Dogmengeschichte,* III, p. 243.
3. *Moral.* lib. XXIV, c. II, 2-4. — *P. L.* LXXVI; col. 287-289. Cf. *ibid.* III, 5-6; col. 290. « Quia nullus erat cuius meritis nobis Dominus propitiari debuisset, Unigenitus Patris, formam infirmitatis nostrae suscipiens, solus iustus apparuit, ut pro peccatoribus intercederet. »

équivoque. Mais nous trouvons ailleurs, autour de l'idée de sacrifice, une semblable synthèse qui résume tout le plan providentiel du salut et représente peut-être ce que la théologie latine nous a laissé de plus complet sur la Rédemption.

Pour effacer nos péchés, il fallait un sacrifice, le sacrifice d'une victime innocente : « *Delenda erat culpa, sed nisi per sacrificium deleri non poterat.* » Mais quel sacrifice était capable de purifier les hommes? Le sang d'animaux sans raison n'y suffisait évidemment pas : il fallait une victime raisonnable. « *Requirendus erat homo qui pro hominibus offerri debuisset, ut pro rationali peccante rationalis hostia mactaretur.* » Mais tous les hommes étaient pécheurs, et donc incapables de nous purifier : « *Inquinata quippe inquinatos mundare non potuisset.* » C'est alors que le Fils de Dieu s'est fait homme : « *Sumpta est ab illo natura, non culpa. Fecit pro nobis sacrificium, corpus suum exhibuit pro peccatoribus victimam sine peccato, quae et humanitate mori et iustitia mundare potuisset*[1]. »

Il est facile de constater que si cette vue d'ensemble — la meilleure que nous ayons trouvée jusqu'ici — est, à tout prendre, large et sûre, elle manque cependant de réelle solidité. L'idée de sacrifice qui en fait le nœud reste sans fondement; elle est posée absolument, sans que rien l'explique ou la justifie. Nous avons signalé une synthèse analogue chez Origène, avec les mêmes qualités et les mêmes défauts. Et ce rapprochement entre deux Pères, dont l'un est à l'aurore et l'autre au déclin de l'ère patristique, montre bien que, si le réalisme rédempteur s'est toujours conservé dans l'Église, son expression théologique n'a pas fait de sensibles progrès.

A la fin de cette étude sur la théologie rédemptrice des Pères latins, on peut vérifier ce que nous affirmions au début : c'est qu'ils ne nous fournissent pas de données nouvelles. Ils nous disent que Jésus-Christ est mort pour nous et pour nos péchés ; que sa mort efface nos péchés,

1. *Moral.* lib. XVII, xxx, 46. — *P. L.* LXXVI; col. 32-33.

nous réconcilie avec Dieu et détruit notre mort. Pour expliquer l'efficacité salutaire de cette mort, ils recourent aux images de rançon et de sacrifice, ils constatent que l'innocent a payé la peine des coupables. Analysant les conditions mêmes de l'œuvre rédemptrice, ils concluent qu'elle était impossible à tout autre qu'à Jésus-Christ. Il n'y a pas une seule de ces idées que nous n'ayons trouvée dans la théologie grecque. Les Latins, nous l'avons dit — et c'est la seule différence réelle — doivent à leur esprit positif d'avoir négligé ces spéculations mystiques, où le subtil génie grec s'est parfois égaré ; et, parce que chez eux la mort rédemptrice du Christ est toujours restée au premier plan de l'œuvre du salut, leur tradition doctrinale est plus uniforme. Si l'on ajoute qu'ils tiennent de la langue latine des expressions précises qui tournent presque à la formule juridique, on aura tout dit sur le caractère particulier de leur théologie. Il y a chez les Grecs, avec quelques fausses manœuvres, plus de variété et de mouvement ; chez les Latins, plus de constante régularité ; mais la marche générale est la même.

En somme, ni les Pères latins ni les Pères grecs n'ont traité directement le problème de la Rédemption ; ils y ont seulement touché en passant, à propos des textes scripturaires ou des vérités dogmatiques connexes. Mais si les Pères ne nous ont pas donné de vue d'ensemble, ils nous ont prodigué les vues partielles et les textes de détail, d'où finalement, pour le chercheur attentif, se dégage une théologie. A la base se trouve un principe fondamental, une vérité de foi profondément ancrée dans la conscience chrétienne : c'est que le salut nous est venu par la Croix du Fils de Dieu. Pour tous, la mort de Jésus-Christ est autre chose qu'un exemple ; elle a en dehors de nous, d'après le plan divin, une action réelle et mystérieuse, elle possède une valeur objective et définitive. Deux faits généraux expriment cette surnaturelle efficacité : la mort du Sauveur apaise pour nous la colère divine, elle est une peine — la peine de nos péchés, volontairement subie par le Seigneur à notre place. Ces deux idées de sacrifice expiatoire et de sub-

stitution pénale nous semblent résumer les divers et nombreux développements partiels que les Pères ont consacrés à ce sujet. Les Pères de l'Église, pas plus d'ailleurs en Orient qu'en Occident, n'ont creusé davantage ces idées. Ils ont beaucoup parlé de substitution et de sacrifice, ils en ont affirmé le fait ou décrit les effets; ils n'en ont pas cherché la nature intime ou la cause dernière. Ce progrès était réservé au Moyen Age.

Telle nous a paru être l'histoire, variée et progressive, du dogme de la Rédemption à la période patristique — histoire qui dessine les grands traits du réalisme rédempteur et qui, par les premières solutions qu'elle ébauche, sans épuiser le fond mystérieux du problème, justifie, annonce et prépare les solutions plus pénétrantes qui sont réservées à l'avenir. M. Harnack trouve les formes caractéristiques du réalisme rédempteur au moins dans la théologie latine; il consent même à y reconnaître le germe authentique de la doctrine de la satisfaction, telle qu'elle sera formulée par l'École. Or nous les avons trouvées aussi — et les mêmes — dans la théologie grecque. Autant dire que c'est la doctrine unanime, sinon uniforme, de la tradition tout entière. Il n'y a pour s'y méprendre que les esprits systématiques, épris d'antithèses sommaires, et que sans doute aiguillonne aussi le secret désir de prendre en faute l'Église. Les faits nous ont montré qu'il n'y a pas lieu d'établir une contradiction entre la tradition dogmatique et théologique de l'Orient et de l'Occident. L'histoire relève sans doute de légères nuances, mais qui ne vont pas jusqu'à créer des divergences, encore moins une opposition; elle constate au contraire, dans ces deux grands foyers de la pensée chrétienne, la permanence, sous des formules à peine différentes, d'une foi identique et d'une commune théologie.

QUATRIÈME PARTIE

LA RÉDEMPTION AU MOYEN AGE

CHAPITRE XVII

LES CANAUX INTERMÉDIAIRES.
DU SEPTIÈME A ONZIÈME SIÈCLE.

Entre la fin de la période patristique et le premier éveil de la Scolastique au XIe siècle, la pensée chrétienne traverse une longue période, sinon de mort, au moins de profond sommeil. C'est le temps où l'Église, à peine sortie des ruines de l'Empire romain, convertit et civilise les Barbares : la spéculation théologique a fait de nouveau place à l'apostolat. Toute la vie intellectuelle est concentrée dans les monastères, où encore l'on ne fait guère de besogne originale. Le principal effort consiste à retrouver et à conserver la pensée et jusqu'aux expressions des Pères, dont les copistes transcrivent les manuscrits, tandis que les plus érudits en juxtaposent de rares extraits dans la mosaïque de leurs gloses. Si donc nous voulions chercher l'originalité, ces obscurs compilateurs n'offriraient, en général, pour nous aucun intérêt. Mais ils ont l'avantage, non seulement de renouer la chaîne des temps, mais aussi de montrer sous quelle forme les données patristiques se sont, par leur intermédiaire, conservées et transmises au Moyen Age. Et à ce titre, ils méritent bien un instant d'attention.

I

Le premier en date de ces intermédiaires est saint Isidore de Séville, dont on a dit qu'il fut « le plus grand compilateur de son temps et peut-être même de tous les temps[1] ». Voici comment, surtout d'après saint Augustin et saint Grégoire, il a résumé la doctrine de la Rédemption.

D'une manière générale, si le Verbe de Dieu s'est fait homme, c'est afin de se rapprocher de nous et de pouvoir souffrir dans sa chair.

« Deus Verbum... accepit carnem pro salute humana, in qua et impassibilis pati, immortalis mori et aeternus ante saecula temporalis posset ostendi. »

De sa mort il a fait le remède de nos misères; notamment il a payé par là la peine de nos péchés : « *Christus, sicut peccatum, quod poena dignum est, non admisit, ita poenam peccati nostri suscepit, ut per indebitam poenam suam debitam aboleret culpam nostram.* » C'était même là le moyen indispensable de notre délivrance : « *Nam si innox Christus non occideretur, homo, diabolo addictus per praevaricationem, non absolveretur* [2]. »

Il dit ailleurs qu'il fallait pour notre salut la naissance et la mort : « *Sicut propter redemptionem mundi illum decuit nasci, ita et pati oportuit* [3] » et, quelques pages plus loin, il rappelle que cette mort fut un sacrifice expiatoire.

« Non pro suis, sed pro nostris peccatis crucifixus est... iuxta Apostolum qui dicit : Quia cum peccatum non cognovisset, ipse pro nobis peccatum factus est, *id est sacrificium pro peccatis nostris*[4]. »

C'est ainsi que saint Isidore a recueilli les principaux éléments des deux idées générales de substitution pénale et de sacrifice.

1. Bardenhewer, *op. cit.* III, p. 91.
2. Isid. Hispal. *Sentent.* lib. I, c. xiv, 4-13. — *P. L.* LXXXIII; col. 566-567.
3. *De fide cath. contra Iudaeos*, lib. I, c. v, 11; *ibid.* col. 462.
4. *Ibid.* c. xliii; col. 487-488.

Nous les trouvons de même, au siècle suivant, dans le vénérable Bède. Jésus-Christ est l'agneau de Dieu qui efface les péchés du monde[1]; car ce n'est pas une victime animale, c'est lui-même qu'il a offert pour nos péchés.

« Sacrificavit Filius Dei pro peccatis nostris, non hostias pecudum sed seipsum offerendo[2]. »

Ainsi il nous délivre de nos fautes et de la mort même.

« Mortem crucis patiendo, credentes in se ab omni peccato et ab ipsa etiam morte liberat[3]. »

Jésus-Christ est même le seul qui puisse effacer nos péchés, parce qu'il est seul sans péché : « *Nemo tollit peccata... nisi ille in quo peccatum non est*[4]. »

La mort du Sauveur a aussi une valeur pénale : « *Qui pro nobis mortem carnis indebitam reddidit nos a debita animae morte liberavit*[5]. » Cette idée revient avec encore plus de force dans le Commentaire des Psaumes, qui est mis, sans être de lui, sous le nom du vénérable Bède : « *Quae delicta feci mea, quia poenam eorum in me transtuli*[6]. » « *Pro peccatis poenas pertuli qui peccatum non commisi... Peccatorum non commissor sed susceptor sum, ita tamen ut in me delicta non suscipiam, sed poenas pro ipsis luam*[7]. » Mais elle est bien de Bède lui-même, cette excellente formule, où il dit que Jésus-Christ ne pouvait souffrir que pour notre rédemption et que nous ne pouvions être rachetés que par sa passion. « [*Impossibile*] *vel Christum sine nostrae redemptionis amore pati potuisse, vel nos sine illius passione salvari*[8]. »

On a pu voir que ni saint Isidore ni Bède n'émettent sur la Rédemption d'idées originales. Cependant aux idées tra-

1. VEN. BED. *In Ioan.* I. — *P. L.* XCII; col. 648.
2. *In I Ioan.* IV. — *P. L.* XCIII; col. 108.
3. *In Ioan.* III. — *P. L.* XCII; col. 671. Cf. *ibid.* VI; col. 717.
4. *I Ioan* III. — *P. L.* XCIII; col. 100.
5. *I Ioan.* I; col. 88. Cf. *In Ioan.* XIV. — *P. L.* XCII; col. 836.
6. PSEUD. BED. *In Psalm.* XXI. — *P. L.* XCIII; col. 591.
7. *Ps.* LXVIII; *ibid.* col. 845.
8. *In Marc.* XIV. — *P. L.* XCII; col. 272. Cf. *in Luc.* lib. VI; c. XXII; col. 597.

ditionnelles ils donnent une expression personnelle et quelque peu neuve. Aussi passeraient-ils encore pour des novateurs à côté des pauvres glossateurs qui les suivent.

II

Alcuin se contente de coudre les uns aux autres des morceaux choisis ou plutôt des textes extraits des Pères, auxquels il ajoute quelquefois l'enseignement de son maître Bède. Dans ses commentaires sur l'Épître à Tite et à Philémon, il suit pas à pas saint Jérôme; pour l'Épître aux Hébreux, il résume saint Jean Chrysostome. Naturellement, il y exprime à plusieurs reprises l'idée que la mort de Jésus-Christ est un sacrifice expiatoire qui opère la véritable rémission des péchés [1], sacrifice unique et définitif, parce qu'il fut volontaire : « *Christus semel mortuus est pro peccatis alienis, et ideo quia voluntarie et non necessarie mortuus est* [2]. » Son commentaire de l'Évangile de saint Jean est pareillement un tissu de morceaux choisis : il emprunte notamment à Bède les textes cités plus haut, d'après lesquels Jésus-Christ est l'agneau de Dieu qui nous rachète au prix de son sang, et dont le sacrifice nous délivre à la fois du péché et de la mort [3].

Les *Collectanea* de Sedulius Scotus sur les Épîtres de saint Paul sont une œuvre meilleure. L'auteur connaît Origène et le réfute même. Mais pour le fond il semble suivre, sans le dire, les commentaires de Pélage, dont quelques exemplaires avaient sans doute survécu au fond des monastères bretons — à moins que déjà une fausse attribution à saint Jérôme n'eût fait oublier l'hétérodoxie de leur véritable auteur. Sedulius y ajoute un commentaire de l'Épître aux Hébreux de source inconnue et de valeur nulle. Relevons en

1. ALCUIN. *Hebr.* V, 1. — *P. L.* C; col. 1052. Cf. IX, 22; col. 1075. I, 3; col. 1034. II. 10; col. 1041. IX, 11; col. 1072-1073.
2. *Ibid.* IX, 28; col. 1076. Cf. X, 14; col. 1079.
3. *In Ioan.* lib. I, c. 11; *ibid.* col. 756. Cf. *ibid.* lib. II, c. v; col. 782.

passant les interprétations ordinaires. Jésus-Christ a été fait péché, c'est-à-dire sacrifice pour le péché[1] : c'est la charité, en faisant le prix de ce sacrifice, qui le rend agréable à Dieu : « *odor suavitatis charitas est*[2] ».

Raban Maur, disciple d'Alcuin, ne s'est pas contenté d'écrire sur « les louanges de la Sainte Croix » « deux livres admirables par le savoir, les vers et la prose[3] », où l'on trouve en effet toutes les combinaisons de l'acrostiche, plus des vers qui présentent un sens — ou à peu près — aussi bien de droite à gauche que de gauche à droite. Quoi qu'il en soit des mérites très discutables de ce curieux retour d'alexandrinisme, notre patient et ingénieux versificateur a écrit aussi des commentaires sur saint Matthieu et sur les épîtres de saint Paul. Il fait lui-même une parfaite profession de foi de compilateur, qui mérite d'être connue pour son ingénuité.

L'auteur n'a pour but, dit-il, que d'offrir un résumé aux lecteurs trop pauvres. Aussi se tiendra-t-il à la lettre, ou du moins au sens de ses prédécesseurs. Soucieux de ne pas déguiser ses emprunts, il indiquera même les noms en marge et il avertit les copistes futurs de conserver les mêmes indications. Il ajoute cependant qu'il y a mis un peu du sien (*proprii sudoris indicia*)[4]. Même déclaration en tête des commentaires de saint Paul[5]. Il n'a fait que juxtaposer les fragments épars des Pères. Leurs opinions sont parfois différentes, ce qui fait que, plus que jamais, il a pris soin d'indiquer en abrégé le nom des auteurs. Mais naturellement il ne se préoccupe pas d'en faire la conciliation : il

1. Sedul. Scot. *Collect. in Rom.* VIII. — *P. L.* CIII; col. 69. Cf. II *Cor.* v; col. 170. *Gal.* III, 13; col. 186.
2. *Eph.* v; col. 206.
3. Raban. Maur. *De laudibus Sanctae Crucis libri duo, eruditione, versu, prosaque mirifici.* — *P. L.* CVII; col. 133-134.
4. *In Math. praef.* — *P. L.* CVII; col. 727. « Ea mandare curavi quae ab eis exposita sunt, vel ipsis eorum syllabis vel certe meis breviandi causa sermonibus. »
5. *In Epist. B. Pauli collectarium.* — *P. L.* CXI; col. 1275-1276. « In mentem suam plurima coacervans potest de singulis iudicare quid sibi utile sit inde sumere... Credens sobrio lectori sufficere quod in Patrum sententiis editum repererit. »

laisse ce soin au lecteur. Il n'a pas même, à la différence de ses autres ouvrages, cru devoir ajouter un mot de sien.

De fait, on trouve tous les auteurs dans ce recueil, depuis Origène dont Raban a retenu les opinions orthodoxes, jusqu'à saint Augustin et Bède. Sur l'Épître aux Hébreux, il s'empresse de citer son maître Alcuin. Mais l'*Ambrosiaster* y tient une place prépondérante — et d'ailleurs aussi bien avec les subtilités excessives que les heureuses précisions que nous lui avons reconnues.

La *Glossa ordinaria* de Walafrid Strabon est une compilation aussi peu personnelle. Mais comme elle a joui, au Moyen Age, d'une grande autorité, il est intéressant de rappeler brièvement comment elle interprète les principaux textes relatifs à la Rédemption.

La cause de la Rédemption n'est autre que l'amour du Père, auquel correspond un égal amour du Fils[1]. Car la mort de Jésus-Christ est volontaire. Aussi l'auteur dit, avec saint Augustin, qu'elle est un sacrifice qui détruit nos péchés[2]. Elle nous délivre aussi de la mort : « *Constat omnes mortuos fuisse in Adam, pro quibus mortuus est Christus, ut eos a morte liberaret*[3]. » En un mot, elle purifie nos âmes et apaise la colère divine : « *Quia nostra emundatio et Dei propitiatio nobis sine sanguine nulla est*[4]. »

Cette mort est aussi une peine, la peine de nos péchés : *Multa patitur, quantum ad se gratis; sed quod alius rapuit ipse solvit*[5]. » « *Poenam alienae iniquitatis suscipit, qui nihil dignum passione egit*[6]. » Strabon va jusqu'à dire que, vu la grandeur du péché, la mort de Jésus-Christ était nécessaire pour notre salut : « *Tantum fuit peccatum nostrum*

1. Cf. *Ioan.* III, 15. — *P. L.* CXIV; col. 368 et *ibid.* X, 15; col. 397.

2. « Morte sua, uno quippe verissimo sacrificio pro nobis oblato, quidquid culparum erat... exstinxit. » Ou plus brièvement : « Dum innocens occiditur, peccatum crucifigitur. » *Col.* II, 14-15; col. 612. Cf. *Math.* XXVI, 26; col. 169.

3. *II Cor.* V, 14; col. 558.

4. *Hebr.* IX, 22; col. 659.

5. *Ps.* LXVIII, 1. — *P. L.* CXIII; col. 946.

6. *Marc.* XIV, 23. — *P. L.* CXIV; col. 231. Cf. *Luc.* XXII, 17; *ibid.* col. 338.

ut salvari non possemus nisi Unigenitus Dei pro nobis moreretur, debitoribus mortis[1]. »

Ce dernier texte, que d'autres Gloses attribuent à saint Jean Chrysostome et qui en est au moins une adaptation, sera souvent cité au Moyen Age : il prépare les voies à cette analyse plus exacte du péché, d'où sortira la doctrine de la satisfaction. Et c'est ainsi que dans cet obscur glossateur, écho quasi anonyme de la tradition catholique, on découvre un devancier, sinon un précurseur, de saint Anselme.

III

Les commentaires d'Haymon, évêque d'Halberstadt, sont une œuvre plus personnelle. L'auteur ne se contente pas de juxtaposer des textes de Pères : il s'inspire assurément de leurs doctrines, mais il se les approprie et les combine. C'est plus qu'une compilation, c'est une élaboration. Haymon a surtout souci de préciser le sens littéral; il a recours pour cela au texte grec et même à l'hébreu. Il se préoccupe moins de tirer les conclusions morales, ses homélies sont encore de l'exégèse sur l'Évangile du jour.

Il considère la mort du Sauveur comme un sacrifice : fidèle à l'exégèse de l'*Ambrosiaster* et de saint Augustin, c'est toujours ainsi qu'il interprète le texte de saint Paul : « *Peccatum fecit esse pro nobis*[2] ». Cet unique sacrifice, bien différent de ceux de l'Ancien Testament, a suffi une fois pour toutes pour la rémission des péchés[3]. Car il nous réconcilie avec Dieu en apaisant la colère divine justement déchaînée contre nous : « *Filium suum proposuit Deus*

1. *Hebr.* IX, 14; col. 659. Cf. *Gal.* I, 4; col. 571. « Non erat alia hostia digna pro peccatis nostris delendis. »
2. HAYMO. HALB. *Rom.* VIII. — *P. L.* CXVII; col. 427. Cf. II *Cor.* V; col. 631. *Gal.* III, col. 680.
3. Cf. *Hebr.* VII; col. 872. *Ibid.* IX; col. 885 et X; col. 888-9. Haymon remarque aussi qu'il tire son prix de l'amour qui s'y révèle : « Odorem suavitatis debemus intelligere intentionem bonae voluntatis et affectum mentis, quibus Deus delectatur. » *Ephes.* V; col. 724.

Pater propitiatorem et reconciliatorem, ut ipse nobis propitium faceret Deum Patrem et placabilem per fidem passionis suae[1]. »

Haymon attribue aussi à la mort de Jésus-Christ un caractère pénal : « *Delicta dixit sua, non quod ipse fecisset, sed pro eis portavit poenam*[2]. » « *Flagellum quod debuimus suscipere ipse suscepit, ut nos pacificaret Deo*[3]. » Ainsi, d'après le principe de saint Augustin, cette mort imméritée a tué la nôtre[4].

Il y a plus : vu l'énormité du péché, la mort du Fils de Dieu était nécessaire pour nous sauver. Haymon reproduit le même texte que nous avons vu tout à l'heure dans la *Glossa ordinaria*[5]. Ailleurs, il dit aussi : « *Nisi ipse crucis patibulum sustinuisset, genus humanum aeterna morte teneretur obnoxium.* » Mais il n'en reste pas moins que le tout repose sur l'amour et la libre décision de Dieu[6].

En dehors d'Haymon, les derniers auteurs du IXᵉ siècle n'ont pas la moindre originalité. Florus, diacre de l'Église de Lyon, a laissé sur les Épîtres de saint Paul un commentaire, qui n'est qu'un centon de textes de saint Augustin[7]. Paschase Radbert veut être, lui aussi, surtout un compilateur. Il espère ne s'être pas écarté de la doctrine de ses devanciers. Et s'il a ajouté quelque chose, c'est dans un sens analogue aux maîtres de son choix. Comme Raban Maur, il cite en marge ses sources[8]. Relevons seulement que, pour lui, la croix du Sauveur nous est utile et même nécessaire; car

1. *Rom.* III; col. 392. Cf. *Eph.* II; col. 710 et *Ps.* XLVIII. — *P. L.* CXVI; col. 362.
2. *Ps.* XXI; *ibid.* col. 263. Cf. *Ps.* LXVIII; col. 423.
3. *In Is.* LIII; *ibid.* col. 989.
4. *Hebr.* IX. — *P. L.* CXVII; col. 884. Cf. *Gal.* III; *ibid.* col. 680. Haymon entend dans ce sens les textes qui parlent de notre rachat. *Rom.* III; col. 392. Cf. *Eph.* I; col. 703.
5. *Hebr.* IX; *ibid.* col. 884.
6. *In Is.* LIII. — *P. L.* CXVI; col. 990 et 992.
7. FLOR. *Com. in epist. B. Pauli.* — *P. L.* CXIX (longtemps attribué à Bède).
8. PASCH. RADBERT. *In Math. prologus.* — *P. L.* CXX; col. 35. « Quorum adhaerens vestigiis, ab eorum sensibus credo me in nullo deviasse... Nisi quod aut praefati dixerint aut veritas hinc inde consonat documento. »

elle est l'expiation, préparée par Dieu même, des péchés du monde[1].

Le seul esprit original de cette période, Jean Scot Erigène, fait entendre une note moins banale. Non content de chanter en vers grecs et latins les gloires de la croix rédemptrice[2] et d'affirmer que Jésus-Christ s'est offert en sacrifice pour le salut du monde entier, tellement que Dieu désormais ne nous demande plus rien pour nos fautes[3], il s'élève sur les pas des Pères grecs aux fins plus hautes de l'Incarnation. Par ce mystère nous sommes divinisés, c'est-à-dire arrachés à la corruption et à la mort ; l'humanité entière, dont Jésus-Christ est la tête, est en lui guérie et restaurée[4]. Scot Erigène se plaît dans ces considérations générales ; mais pour lui ce bienfait se rattache aussi à la croix du Sauveur. Car, la mort étant la dernière conséquence du péché, sa destruction est le fruit suprême et nécessaire du sacrifice de Jésus-Christ[5]. Dans ce large système, la restauration surnaturelle de l'humanité n'est qu'un dernier épanouissement du réalisme rédempteur.

On voit que la doctrine sotériologique de Scot Erigène non seulement n'est pas viciée par l'hétérodoxie trop fréquente de l'auteur ; mais qu'elle présente, au contraire, tant dans sa conception que dans son développement, un caractère de puissance et de grandeur, trop rares parmi ses contemporains.

Mais, si la haute spéculation de Scot Erigène demeura isolée, il reste du moins que le IXe siècle, à défaut d'idées neuves, nous fournit de multiples échos des doctrines courantes.

1. *Ibid.* lib. VIII, cap. XVI ; col. 567 et 568.
2. IOANN. SCOT. ERIGEN. *Versus*. — *P. L.* CXXII ; col. 1221-1226. Cf. 1240.
3. *De divis. nat.* V, 36 ; col. 981. Cf. *ibid.* 38 ; col. 1007-1008.
4. *Homil. in prol. Ioan.* col. 295-296. Cf. *De divis. nat.* V, 23 ; col. 899 ss.
5. *In Ioan.* fragm. I ; col. 310-313. Cf. fragm. II ; col. 320. *Versus*, II, 58-60 ; col. 1225.

IV

On ne saurait en dire autant du xᵉ siècle, qu'on a justement appelé le « siècle obscur ». A peine pouvons-nous citer un commentaire de saint Paul par Atton de Verceil, qui suit fidèlement les traces de saint Augustin.

La mort de Jésus-Christ est un sacrifice qui efface nos péchés, à la différence des sacrifices stériles de l'Ancienne Loi; qui apaise la colère de Dieu et nous réconcilie avec lui[1]. Parce qu'elle est imméritée, elle détruit notre mort[2]. Atton ajoute même que Jésus-Christ pouvait seul nous sauver et, pour l'expliquer, il emprunte à saint Grégoire le texte connu sur la philosophie du sacrifice[3].

Au xiᵉ siècle, nous trouvons sous le nom de saint Bruno un autre commentaire de saint Paul, d'une forme originale et précise. Il résume très bien dans une phrase le double caractère salutaire et pénal de la mort du Christ : « *Mortuus est iustus pro impiis : vel vice impiorum, quia impii mori deberent pro peccato suo, vel causa impiorum redimendorum*[4]. » Le Sauveur, en effet, a souffert la peine de nos péchés : « *Peccatum factus est Christus secundum poenam peccati quam pertulit*[5]. »

Sa mort est aussi un sacrifice, qui nous réconcilie avec Dieu et nous remet les péchés. Bruno ajoute que tout autre aurait été insuffisant : « *Christus dedit semetipsum, non aliud sacrificium, quia nihil praeter eum sufficeret*[6]. » Mais aussi — c'est son expression favorite — le Christ a donné une rançon suffisante pour tous[7].

1. Atto Vercell. *Rom.* iii. — *P. L.* CXXXIV; col. 162. Cf. viii; col. 198. *Col.* i, col. 616. *Hebr.*; v col. 755 et ix; col. 779-780.
2. *Gal.* iii; col. 518.
3. *Hebr.* ix; col. 782-783.
4. Brun. *Rom.* v. — *P. L.* CLIII; col. 50-51.
5. *II Cor.* v; *ibid.* col. 244. Cf. *Gal.* iii; col. 296. *Ps.* lxviii. — *P. L.* CLII; col. 970.
6. *Gal.* i; col. 283. Cf. *Rom.* v; col. 53. « Vere solus Christus sufficiens fuit ad iustificationem omnium. »
7. *Ibid.* col. 54. Cf. *Eph.* i; col. 320. *I Tim.* ii, col. 437. *Hebr.* vii; col. 527, etc.

Vers la fin du XI[e] siècle, il faut nous arrêter aux homélies, si pleines de doctrine et de forme si nette, de Raoul Ardent. L'orateur ne se contente pas de répéter, suivant les formules ordinaires, que le sacrifice de Jésus-Christ nous délivre de la mort, expie nos péchés et nous réconcilie avec Dieu [1]. Il insiste aussi sur l'œuvre morale du Sauveur, qui, par là, nous montre son amour et nous donne l'exemple [2]. Il essaie même à plusieurs reprises de classer ces divers bienfaits. Il consacre toute une homélie au texte de saint Pierre (*I Pet.* II), et voici les questions qu'il se pose : « *Quis passus est, et pro quibus, et quanta, et in quo, et quo modo, et qua nostra utilitate.* » La réponse est généralement aussi nette que la question ; sur le dernier point notamment, il constate et distingue quatre sortes d'utilités de la mort du Sauveur : porter nos péchés, nous montrer son amour, nous donner l'exemple, nous arracher au démon pour nous ramener à Dieu [3]. Il reconnaît aussi que Jésus-Christ a offert un sacrifice suffisant pour la réconciliation de tous les hommes [4].

Jusqu'ici toutes ces expressions ne sortent pas du vocabulaire traditionnel. Mais il y a mieux : car nous allons voir que Raoul Ardent applique à Jésus-Christ l'idée et le mot de « satisfaction », appelés l'un et l'autre à une si glorieuse fortune. Dans une homélie dont le thème est tout à fait semblable à celle que nous citions tout à l'heure, l'orateur énumère les bienfaits de l'Incarnation du Sauveur ; et il en trouve quatre : nous donner l'exemple, nous prouver son amour, satisfaire pour la faute du premier père et réparer l'orgueil de l'homme par l'humilité d'un Dieu.

« Tertia causa est *ut de prima praevaricatione satisfaceret*. Illa autem praevaricatio fuit superbia tanta, ut se elevaret mente homo usque ad aequalitatem Dei. Cum vero contraria contrariis curentur, oportuit ut ad *satisfactionem illius superbiae* aliquis

1. Radulph. Ard. *Hom.* IX *in Domin.* — *P. L.* CLV ; col. 1697-8. Cf. *Hom.* XLIII ; col. 1821 et *Hom.* XXI *de Sanctis* ; col. 1568.
2. *Hom.* XVI *de Temp.* col. 1358. Cf. *Hom.* XXIX ; col. 1804.
3. *Hom.* LVI *de Dom.* col. 1870-2. Cf. *Hom. in Dom. pars II*[a], *hom.* XXIV ; col. 2028.
4. *Hom. de Sanct.* XXV ; col. 1589. Cf. *in Dom. hom.* LI ; col. 1850.

homo humiliaretur ab altitudine divinitatis usque ad humilitatem hominis. Hoc autem nemo potuit facere nisi esset Deus et homo. Propterea Deus factus est homo [1]. »

C'est la première fois que nous voyons apparaître ce terme à propos de l'œuvre rédemptrice. Raoul ne l'applique pas encore à la mort du Sauveur, mais il n'en marque pas moins la transition qui mène à saint Anselme.

Ainsi donc, du VIIe au XIe siècle, la théologie de la Rédemption ne s'est guère enrichie; mais c'est déjà beaucoup pour ces modestes compilateurs que d'en avoir conservé les éléments.

1. *In Dom. pars Ia, hom.* X; col. 1700-1701.

CHAPITRE XVIII

DOCTRINE DE LA SATISFACTION : SYSTÈME DE SAINT ANSELME.

Grâce aux glossateurs et commentateurs, qui ont joué le rôle plus utile que glorieux de canaux intermédiaires, le Moyen Age n'avait pas perdu tout contact avec la pensée antique. Mais, si la doctrine de la Rédemption n'a pas subi de pertes notables, elle n'a pas non plus reçu d'accroissements; et l'on en était plus que jamais à une description extérieure, à une analyse superficielle du mystère. La théologie allait enfin en creuser à fond la nature et les conditions. A ce point de vue, saint Anselme, qui est à tant de titres l'initiateur de la scolastique, a ici tout uniment un rôle créateur. Protestants et catholiques s'accordent à dire que son *Cur Deus homo* « fait époque »[1] — et avec raison. Car non seulement cet ouvrage est, par sa forme, le premier traité de la Rédemption; mais il formule pour la première fois cette théorie de la satisfaction qui doit dégager les derniers fondements du dogme et devenir, avec quelques légères retouches, la doctrine classique de la théologie sur ce point. Œuvre maîtresse par son originalité comme par son influence, qui assure à saint Anselme une place à côté des plus grands Pères de l'Église et qui reste, encore aujourd'hui, pour la puissance de la conception et la vigueur de l'exécution, ce que la littérature chrétienne nous offre de plus fort, sinon de plus achevé, sur le mystère de la Rédemption.

1. Cf. Grétillat, *op. cit.* IV, p. 283-284. Schwane, *op. cit.* IV, p. 466 et Doerholt, *op. cit.* p. 137.

I

Comme pour les synthèses d'Athanase et de Grégoire de Nysse, nous ferons d'abord une analyse du *Cur Deus homo*[1] : l'ouvrage est trop important pour que nous puissions, sans le dénaturer, le présenter autrement que dans la forme même que lui a donnée le génie de son auteur.

Le titre de l'ouvrage en indique le but : il s'agit de savoir pourquoi Dieu s'est fait homme (*cur Deus homo*). Dans une courte préface, Anselme expose sa méthode : il fera abstraction du Christ, comme s'il n'avait jamais existé et il s'efforcera de prouver par la raison seule que, sans lui, pas un homme ne peut être sauvé, que ce que la foi nous enseigne a dû nécessairement arriver ainsi[2]. De fait, dans le cours du traité, il ne cite aucun Père et s'il s'occupe de l'Écriture, ce n'est que pour écarter quelques objections. Sa pensée reste dans la spéculation absolue. Il exprime quelque part lui-même le principe de sa dialectique :

« Sicut in Deo quamlibet parvum inconveniens sequitur impossibilitas, ita quamlibet parvam rationem, si maiori non vincitur, comitatur necessitas[3]. »

Le traité se développe ainsi de déductions en déductions avec une logique implacable.

Ajoutons que le procédé du dialogue met une réelle vie dans le raisonnement, sans en rompre la trame. Anselme s'entretient avec son disciple Boson, qu'il amène pas à pas à admettre son système. Certes, Boson a bien l'air quelquefois de n'être qu'un interlocuteur de convention. C'est un ami complaisant qui soulève à point nommé l'objection ou

1. Pour le texte intégral, voir *P. L.* CLVIII ; col. 361-430.
2. « Remoto Christo, quasi nunquam aliquid fuerit de illo, probat rationibus necessariis esse impossibile ullum hominem salvari sine illo... Quasi nihil sciatur de Christo, monstratur... ex necessitate omnia quae de Christo quaerimus fieri oportere. » *Praef. loc. cit.* col. 361-362. Cf. I, 20 ; col. 393.
3. I, 10 ; col. 375.

fournit une transition opportune; si parfois il ne comprend pas, c'est pour amener l'auteur à un supplément d'explications; mais aux endroits qui seraient contestables, il se déclare toujours satisfait. Cependant telle repartie accuse une physionomie vivante, la personnalité d'un disciple docile et naïf d'une manière de Socrate scolastique. En tout cas, saint Anselme a construit son ouvrage avec assez d'art pour nous offrir le charme et la variété du dialogue, sans rien ôter à la vigueur austère du raisonnement.

Un premier livre est consacré à établir la nécessité d'une satisfaction pour le péché et l'impuissance où est l'homme de la fournir.

Après avoir rappelé qu'il suppose la foi, mais qu'il en cherche l'explication rationnelle, et s'être excusé avec une humilité touchante d'aborder un mystère si sublime et si complexe (ch. I-II), Anselme entre aussitôt en matière. Boson pose d'abord les difficultés des adversaires, qui se résument dans celle-ci : Pourquoi Dieu s'est-il fait homme et a-t-il voulu, pour nous sauver, des humiliations si indignes de lui? Anselme fait d'abord les réponses communes. C'est un admirable témoignage de l'amour et de la miséricorde de Dieu. Comme l'obéissance nous avait donné la mort, c'est l'obéissance qui nous devait rendre la vie; comme le péché a commencé par la femme, il fallait que notre Sauveur naquît de la femme; comme le démon avait vaincu par le bois, c'est par le bois aussi qu'il devait être vaincu. Nous reconnaissons les explications sommaires des Pères. Mais toutes ces raisons, objecte Boson, ne sont que des peintures en l'air; ces convenances n'ont aucun fondement solide. C'est ce fondement solide que saint Anselme se propose de chercher (ch. III-IV).

Mais auparavant il consacre plusieurs chapitres, d'ailleurs quelque peu désordonnés, à écarter les objections préalables : c'est une façon de déblayer le terrain. Pourquoi — c'est toujours Boson qui parle — ne serait-ce pas un ange qui sauverait l'humanité? Sans doute, parce que ce serait mettre sous la dépendance d'une créature l'homme qui a été fait pour ne dépendre que du Créateur. Mais

pourquoi Dieu ne nous a-t-il pas sauvés par un acte de sa seule volonté? S'il n'a pas pu, c'est porter atteinte à sa puissance; s'il n'a pas voulu, à sa sagesse. On dit bien qu'il nous a, par l'Incarnation, rachetés du péché, de l'enfer et du démon; mais tout cela n'est-il pas soumis à la volonté de Dieu? On dit encore qu'il a voulu nous montrer son amour; la question est de savoir s'il ne pouvait pas le montrer autrement : est-ce qu'il ne montre pas son amour aux anges fidèles? On parle aussi du démon; mais le démon n'avait aucune espèce de droits sur les hommes. De la sorte, sous le masque de Boson, qui lui sert de complaisant porte-parole, saint Anselme fait discrètement la critique des explications courantes de son temps. Aussi aux questions pressantes de son disciple, il se contente de faire cette réponse évasive, qui a presque l'air d'une ironie : « La volonté de Dieu nous doit suffire, alors même que nous n'en comprenions pas la raison » (ch. v-viii).

Boson soulève une autre difficulté qui atteint la foi catholique elle-même : Est-il convenable qu'un Dieu s'abaisse et souffre? Anselme répond par la distinction des deux natures et que Dieu en lui-même reste parfaitement impassible. Mais n'est-ce pas une injustice de condamner à mort l'innocent à la place du coupable? On prétend que la mort de Jésus-Christ est volontaire. Cependant l'Écriture parle de précepte et d'obéissance. Anselme s'arrête longuement à cette question. D'après lui, il n'y a pas eu pour le Sauveur de précepte proprement dit de mourir. Si Dieu a voulu et ordonné sa mort, c'est indirectement parce qu'elle était nécessaire au salut, et Jésus-Christ d'ailleurs a accepté volontairement cette mission. On peut dire encore que Dieu a voulu la mort de son Fils, parce qu'il lui a inspiré la volonté de mourir, et qu'il ne l'a pas empêché de la réaliser. Et Anselme de citer tous les textes qui soulignent la liberté du sacrifice de Jésus-Christ. Ce sont à peu près les mêmes considérations que devait reprendre plus tard saint Thomas (ch. viii-x).

Mais Boson revient à son objection. Il ne convenait pas que Dieu consentît même à ce que son Fils reçût un si in-

digne traitement. On ne voit pas pourquoi Dieu a permis cette mort, ni en quoi elle sert au salut du monde. C'est la transition qui sert à saint Anselme pour aborder le fond du problème. Il commence par rappeler des prémisses incontestables : que l'homme est fait pour le ciel, qu'il pèche, et qu'on ne peut parvenir au ciel sans la rémission de ses péchés. Il va maintenant chercher la nature du péché et les conditions de son pardon.

Pécher, dit-il, c'est refuser de rendre à Dieu ce qui lui est dû. Et qu'est-ce que nous devons à Dieu, sinon l'humble soumission et obéissance, qui convient à la créature? C'est toute la dette que nous avons envers Dieu. Ne pas rendre à Dieu cet honneur qui lui est dû, c'est à la fois un vol et un déshonneur, et c'est ce qui constitue le péché.

« Omnis voluntas rationalis creaturae subiecta debet esse voluntati Dei... Hunc honorem debitum qui Deo non reddit aufert Deo quod suum est et Deum exhonorat, et hoc est peccare [1]. »

Nous pourrions insister, si c'était ici le lieu, sur ce qu'il y a de grandiose dans cette conception du péché ; mais on aura remarqué que l'aspect juridique d'injustice que lui donne saint Anselme n'est qu'une expression plus vive et comme un renforcement de son aspect moral comme désobéissance. Il faut observer aussi que, tandis que les Pères se contentaient le plus souvent de décrire les effets du péché, saint Anselme en recherche l'essence, qui est d'être une offense de Dieu.

Pour obtenir le pardon du péché, il faut naturellement le réparer; mais pour le réparer, il faut d'abord rendre à Dieu ce que nous lui avons pris et plus encore, afin de compenser l'outrage que nous lui avons infligé. C'est la satisfaction : « *Nec sufficit solummodo reddere quod ablatum est, sed pro contumelia illata plus debet reddere quam abstulit... Sic ergo debet omnis qui peccat honorem quem rapuit Deo solvere; et haec est satisfactio*[2]. » Et comme le péché, Anselme vient de le dire, est un dommage moral, une

1. *Ibid.* I, 11; col. 376.
2. *Ibid.* col. 376-377.

désobéissance, il s'ensuit que la satisfaction sera aussi un acte moral, un hommage de soumission réparatrice (ch. XI).

Or cette satisfaction est nécessaire : pour le prouver, Anselme multiplie les arguments. Il ne convient pas que Dieu pardonne par pure miséricorde et sans satisfaction, parce que ce serait laisser le péché impuni ; et Dieu ne peut pas permettre ce désordre dans son royaume. De plus, ce serait mettre sur le même pied le juste et le pécheur. Dieu pourtant nous prescrit, à nous, de pardonner : c'est qu'il ne veut pas nous laisser usurper un droit de vengeance qui n'appartient qu'à lui. On invoque aussi la liberté, la bonté de Dieu ; mais ni l'une ni l'autre ne doivent aller contre sa dignité. Or Dieu se doit à lui-même que la créature lui rende l'hommage qui lui est dû, afin de conserver son honneur (ch. XII-XIII). D'où cette conclusion rigoureuse, inéluctable : ou la satisfaction, ou la peine. « *Necesse est ergo aut ut ablatus honor solvatur, aut poena sequatur*[1]. »

Mais en quoi le châtiment du pécheur peut-il servir à l'honneur de Dieu ? Anselme s'engage ici dans une digression qui servira à mieux préciser et la nature du péché et le sens de la satisfaction.

Il est impossible que Dieu laisse prescrire les droits de son honneur. Donc de deux choses l'une : ou le pécheur rendra spontanément à Dieu ce qu'il lui doit, ou Dieu le lui prendra malgré lui. On montre sa soumission à Dieu par l'innocence ou la satisfaction volontaire ; sinon, Dieu l'exige par le châtiment. Anselme observe d'ailleurs qu'il ne s'agit pas de l'honneur intrinsèque de Dieu, qui se suffit éternellement à lui-même : la satisfaction ne peut pas plus l'augmenter que le péché l'atteindre. Il s'agit de cet honneur extérieur qui se manifeste par la soumission des créatures : c'est à chacune à honorer Dieu en gardant sa place dans l'univers, dont elle concourt ainsi à former la beauté. Mais le péché trouble cet ordre universel : il n'échappe pas pour cela au souverain domaine de Dieu. Anselme

1. I, 13 ; col. 379.

éclaire cette idée d'une magnifique comparaison. De même que si les astres du ciel sortaient un jour de leur orbite, ils ne s'éloigneraient d'un bord du ciel que pour se rapprocher de l'autre, ainsi le pécheur, s'il se soustrait à la volonté de Dieu qui ordonne, c'est pour tomber sous la volonté de Dieu qui punit. Donc la satisfaction ou la punition sont nécessaires pour rétablir l'ordre normal des choses.

« Ipsa namque perversitatis spontanea satisfactio vel a non satisfaciente poenae exactio in eadem universitate locum tenent suum et ordinis pulchritudinem... *Necesse est ut omne peccatum satisfactio aut poena sequatur* [1]. »

C'est de la pure et très haute métaphysique chrétienne; et encore aujourd'hui il est plus facile de s'en moquer que d'y répondre (ch. XIV-XV).

La satisfaction est nécessaire aussi pour conserver le plan divin, d'après lequel les hommes sont destinés à combler les vides faits à la cité céleste par la chute des anges (ch. XVI-XVIII). Elle est nécessaire, enfin, pour le bonheur même de l'homme. Un riche avait une perle magnifique qu'il destinait à son trésor : un méchant la jette dans la boue et la souille. Le roi pourra-t-il mettre dans son trésor cette perle salie, sans l'avoir purifiée? De même, introduire dans le ciel une âme impure ne serait pas convenable pour Dieu, et l'homme lui-même ne jouirait pas du bonheur (ch. XIX).

Cependant cette satisfaction si nécessaire, l'homme était incapable de la fournir.

Le principe, c'est que la satisfaction doit être proportionnée au péché : « *Hoc quoque non dubitabis, ut puto, quia secundum mensuram peccati oportet satisfactionem esse* [2]. » Autrement le péché resterait non réparé (*aliquatenus inordinatum*). Boson n'en doute pas. Nous serions plus difficiles et nous demanderions à saint Anselme les preuves de cette majeure qu'il se contente d'affirmer.

1. *Ibid.* I, 15; col. 380-381.
2. I, 20; col. 392.

qu'il en donne, c'est que Dieu doit mener à bonne fin son plan éternel sur la nature humaine : sinon il aurait créé en vain cette sublime nature. Or il répugne à Dieu de laisser périr aucune créature. Boson formule aussitôt l'objection attendue. Si notre salut est nécessaire, Dieu l'a fait pour lui et non pour nous; il était forcé de se soustraire à une inconvenance intime : nous ne lui devons aucune reconnaissance. Il y a, répond saint Anselme, une nécessité qui augmente l'amour et le bienfait, quand on s'y est soumis volontairement — comme, par exemple, dans la promesse ou le vœu. C'est ici le cas. Dieu en créant l'homme a prévu sa chute; s'il l'a créé tout de même, il s'est pour ainsi dire obligé à le relever. « *Sponte se ut perficeret inceptum bonum quasi-obligavit.* » D'ailleurs, il faut avoir soin d'écarter de Dieu toute idée de nécessité proprement dite; mais il reste une nécessité improprement dite, qui n'est autre que l'immutabilité de son honneur et de ses desseins. Ainsi Dieu n'était pas tenu de nous créer; s'il le fait, c'est bonté pure. Mais cette bonté se doit ensuite à elle-même d'arriver à ses fins. C'est toujours imposer à Dieu l'obligation, sinon la nécessité, de la Rédemption (ch. IV-V) [1].

Mais, pour nous sauver, il faut une satisfaction complète; et pour cela, on l'a vu, il faut rendre à Dieu un hommage plus grand que tout ce qui n'est pas Dieu lui-même. Il est évident qu'un Dieu seul est capable d'une telle satisfaction. Mais, d'un autre côté, cette satisfaction, c'est l'homme qui la doit. Donc il fallait un Homme-Dieu.

« Si ergo necesse est ut de hominibus perficiatur illa superna civitas, nec hoc esse valet nisi fiat praedicta satisfactio, quam nec potest facere nisi Deus, nec debet nisi homo, necesse est ut eam faciat Deus-Homo [2]. »

Devant cette conclusion, Boson ne peut contenir son enthousiasme : « *Benedictus Deus! iam magnum quiddam invenimus* » (ch. VI).

1. « Necesse est ut bonitas Dei propter immutabilitatem suam perficiat de homine quod incepit; quamvis totum sit gratia bonum quod facit. » *Ibid.* III, 5; col. 403.
2. *Ibid.* II, 6; col. 404.

Pour la même raison, saint Anselme prouve que le Rédempteur doit être homme parfait et Dieu parfait, ce qui ne peut se faire que par l'union des deux natures en une seule personne. Continuant dans cette voie de spéculation intrépide, il en tire que cet homme doit être de la race d'Adam et naître d'une Vierge. Et comme la Trinité tout entière ne saurait s'incarner, il prouve de la même manière que ce devait être la personne du Fils (ch. VII-IX). Boson se trouve tellement bloqué par cette dialectique qu'il ne voit pas le moyen d'y échapper.

« Sic est via qua me ducis undique munita ratione, ut neque ad dexteram neque ad sinistram videam me ab illa posse declinare. »

Après avoir ainsi rationnellement justifié la personne du Rédempteur, voici comment saint Anselme explique son œuvre.

Cet homme ne mérite pas la mort parce qu'il est sans péché. Boson lui objecte que, d'après l'Évangile, Notre-Seigneur s'est reconnu le pouvoir de pécher. Oui, répond Anselme, il en avait le pouvoir; mais il n'en avait pas et ne pouvait pas en avoir la volonté. Le débat remonte aussitôt dans l'abstraction. Si cet homme ne peut pécher, il observe nécessairement la justice; et alors, où est son mérite? Anselme se livre alors à une analyse du mérite, où nous n'avons pas à le suivre, mais d'où il résulte que ce qui constitue le mérite, c'est le fait de tenir de soi-même sa justice. Voilà pourquoi l'Homme-Dieu tenant tout de lui-même, c'est-à-dire de sa personne divine, aura un mérite infini (ch. X). On voit déjà percer ici la tendance de saint Anselme, qui consiste à regarder surtout le Dieu en Jésus-Christ et à négliger sa volonté humaine.

Donc l'Homme-Dieu, n'étant pas pécheur, n'est pas soumis à la mort. Comment alors expliquer cette mort? Uniquement parce que, s'il ne pouvait mourir, ce serait porter atteinte à sa toute-puissance. Il pourra donc ou mourir volontairement lui-même ou se laisser mettre à mort. Cette mort volontaire sera justement l'acte de suprême hommage que demande la satisfaction du péché. Car tous

les actes d'obéissance de sa vie, il les doit à Dieu comme toute créature. Seule, sa mort est surérogatoire. D'ailleurs elle est souverainement convenable, parce que c'est le plus grand acte d'amour qu'on puisse rendre à Dieu. Cette mort, outre son effet principal qui est de donner satisfaction à Dieu pour nos péchés, a aussi des effets secondaires — et notamment de nous donner l'exemple (ch. XI-XIII). Enfin, cette mort a une valeur infinie : donc elle compense, et au delà, la dette de nos fautes, à cause de la dignité de la personne divine qui la souffre[1].

Anselme résume lui-même toute son argumentation dans cette courte phrase :

« Ecce iam vides quo modo rationabilis necessitas ostendat ex hominibus perficiendam esse supernam civitatem, nec hoc posse fieri nisi per remissionem peccatorum, quam homo nullus habere potest nisi per hominem qui idem ipse sit Deus atque sua morte homines peccatores Deo reconciliet[2]. »

Boson aussitôt, pour montrer qu'il a bien compris, résume à nouveau la leçon du Maître.

« Summa quaestionis fuit cur Deus homo factus sit ut per mortem suam salvaret homines... Ad quam tu *multis et necessariis rationibus* respondens, ostendisti restaurationem humanae naturae non debuisse remanere; nec potuisse fieri nisi solveret homo quod pro peccato Deo debebat. Quod debitum tantum erat ut illud, cum non deberet solvere nisi homo, non posset nisi Deus; ita ut idem esset homo qui et Deus. Unde necesse erat ut Deus assumeret hominem in unitatem personae... Vitam autem huius hominis tam sublimem, tam speciosam apertissime probasti, ut sufficere possit ad solvendum quod pro peccatis totius mundi debetur, et plus in infinitum[3]. »

Il nous reste à savoir comment la satisfaction de Jésus-Christ peut s'appliquer à nous. Anselme rappelle que Jésus-Christ, en demeurant fidèle à sa mission jusqu'à la mort, a donné sa vie pour l'honneur de Dieu et que cette mort est un acte surérogatoire et libre, donc aussi méri-

1. « Putasne bonum tam amabile posse sufficere ad solvendum quod debetur pro peccatis totius mundi? *Immo, plus potest in infinitum.* » II, 14; col. 415.
2. II, 15; col. 416.
3. II, 18; col. 425.

toire. En justice, Dieu se doit de ne pas laisser un tel dévouement sans récompense. Or Jésus-Christ ne peut rien mériter pour lui : il n'a aucune dette à payer et tous les biens de son Père lui appartiennent depuis sa naissance éternelle. Mais il peut passer son mérite à un autre : si son Fils le veut, le Père ne pourra pas s'y opposer. Or à qui donnerait-il plus convenablement qu'à nous, ses frères en humanité? (ch. XIX-XX)[1]. Saint Anselme conclut que Dieu n'avait pas besoin de faire tout cela ; mais l'immuable vérité — de ses desseins, sans doute — l'exigeait ainsi, et c'est par là qu'il manifeste sa miséricorde.

II

Le *Cur Deus homo* représente, avec toute la force d'un système, les idées fondamentales de saint Anselme. Mais — Ritschl lui-même en fait la remarque[2] — toute sa pensée n'est pas là : ses autres écrits nous en révèlent d'autres aspects et y ajoutent peut-être de très heureuses nuances.

Anselme a repris le thème de la Rédemption dans une de ses méditations : après avoir écarté les droits du démon, il arrive au sujet principal, qui reproduit les grandes lignes du *Cur Deus homo*, mais avec moins de rigueur et de raideur dialectique.

L'Incarnation, dit-il, n'a pas d'autre raison d'être que la volonté divine, et celle-ci n'a elle-même d'autre loi que la bonté.

« An aliqua necessitas coegit ut Altissimus sic se humiliaret?... Sed omnis necessitas eius subiacet voluntati... *Sola ergo voluntate, et, quoniam voluntas eius semper bona est, sola fecit hoc bonitate.* »

1. On remarquera que saint Anselme n'établit — ici du moins — entre les mérites de Jésus-Christ et l'humanité qu'il sauve qu'un rapport juridique tout extérieur, institué comme par hasard par un décret spécial et accidentel de Dieu. C'est peut-être le point le plus défectueux du système anselmien. Mais nous signalerons ailleurs une meilleure conception.

2. *Op. cit.* p. 46-47.

tem videre non poteras, Deum in homine apparentem aspiceres, aspiciendo cognosceres, cognoscendo diligeres, diligens summo studio ad eius gloriam pervenire satageres. »

Par l'Incarnation, Dieu nous fait encore participer à sa divine immutabilité.

« Incarnatus est ut te ad spiritualia revocaret. Mutabilitatis tuae particeps factus est, ut te suae incommutabilitatis participem faceret. Inclinavit se ad humilia tua, ut te sublimaret ad excelsa sua. »

Car, dans le Verbe incarné, c'est la nature humaine tout entière qui est glorifiée.

« Ipse namque Deus tuus per Incarnationis mysterium factus frater tuus, quid tibi inenarrabilis gaudii causaverit, dum naturam super omnem creaturam videris in eo exaltatam [1]. »

Ce qui n'empêche pas saint Anselme d'être plus touché par l'humanité du Sauveur.

« Certe nescio quia, nec plene comprehendere valeo unde hoc est quod longe dulcior es in corde diligentis te in eo quod caro es, quam in eo quod Verbum; dulcior in eo quod humilis, quam in eo quod sublimis [2]. »

Et il se reprend à parler de l'amour que l'Incarnation nous révèle et de l'amour réciproque qu'elle nous doit inspirer.

« Nec mens mea capere, nec lingua sufficit exprimere quam sis dignus amari a me, qui tantum dignatus es amare me. Creasti me cum non essem, redemisti me cum perditus essem. Sed conditionis quidem meae et redemptionis causa sola fuit dilectio tua... Multum quidem contulisti Creator, sed longe plus Redemptor. Si diligo multum te, tu certe et ante dilexisti me et plus. Dilexisti quando non dilexi, et, nisi non diligentem diligeres, diligentem quoque non efficeres [3]. »

Avec l'amour, la Rédemption nous inspire aussi la confiance. Si nos péchés nous effraient, que la mort du Sauveur nous rassure.

« Cùm respicio ad mala opera quae operatus sum, si me iudicare vis secundum quod merui, certus sum de perditione mea;

1. *Medit.* I, 8; *ibid.* col. 716-717.
2. *Medit.* XII; col. 770-771.
3. *Ibid.* col. 772. Cf. *Medit.* I, 6; col. 714. *Medit.* XI; col. 769. *Orat.* XLI; col. 935-937.

cum vero respicio ad mortem tuam, quam pro redemptione peccatorum passus es, non despero de misericordia tua [1]. »

Ailleurs, il adresse à Dieu cette prière :

« Cerne manus innocuas pio manantes sanguine et remitte placatus scelera quae patraverunt manus meae [2]... Si me pro mea, ut dignum est, despicis iniquitate, respice me saltem misertus pro dilectae sobolis charitate... Multum quippe est quod meretur mea impietas : longe autem maius est quod Redemptoris mei reposcit iure pietas [3]. »

Ces quelques extraits nous révèlent dans saint Anselme un cœur ému et une âme pieuse, que l'austère dialectique du *Cur Deus homo* nous eût moins fait soupçonner — aspects divers d'une même âme, et qui ne se contredisent pas certes, mais qui se complètent plutôt. Nous avons tenu, avant toute discussion, à citer ces compléments de sa doctrine : ce sera toujours le moyen de l'envisager dans son ensemble et peut-être d'écarter d'avance certains reproches.

III

Le système de saint Anselme est à la fois trop original et trop important pour n'avoir pas attiré l'attention et les critiques des historiens, dont le zèle d'ailleurs est loin d'être désintéressé. Car on ne se contente pas d'admirer la logique puissante et la féconde nouveauté de ses conceptions ; ce n'est pas assez de dire qu'il établit sur l'analyse exacte du péché le fondement de la Rédemption ; on n'oublie pas qu'il a donné sur ce point à la théologie catholique sa forme à peu près définitive — et cette dernière considération explique peut-être la persistance de certaines attaques. Car, pour emprunter à M. Sabatier une de ses métaphores, en faisant sauter les bastions de la forteresse anselmienne, c'est l'armée catholique elle-même qu'on espère écraser sous ses ruines.

1. *Medit.* VI ; col. 740.
2. *Orat.* II, *ibid.* col. 860-861.
3. *Ibid.* col. 864. Cf. col. 865.

Un des griefs classiques consiste à attribuer une origine germanique à cette idée de satisfaction, dont on a vu que saint Anselme fait le fond de son système. On sait que le droit germain admet pour tout délit une compensation pécuniaire ou *Wergeld*, qui n'est pas une peine, mais une espèce d'amende volontaire; ainsi entendue, la satisfaction s'oppose à la peine et en dispense. Or tel est bien le principe de saint Anselme. « *Omne peccatum satisfactio aut poena sequatur*. » Pour le droit romain, au contraire, les deux notions de satisfaction et de peine étaient corrélatives. Voilà pourquoi les Pères latins attribuaient à la mort du Sauveur un caractère pénal, tandis que saint Anselme lui reconnaît une valeur satisfactoire. L'importation germanique est évidente : tel est du moins l'avis de Ritschl, et de quelques-uns de ses disciples [1].

Mais l'histoire proteste contre cette identification superficielle. Elle constate, au contraire, que les éléments fondamentaux de la satisfaction anselmienne se retrouvent, dès l'origine, dans la théorie et la pratique ecclésiastique de la pénitence, telle surtout qu'elle a été organisée par l'Église latine. Bien longtemps avant de connaître le droit germanique, l'Église a mis le pécheur dans cette alternative : ou la mort éternelle qui est la peine du péché, ou la pénitence qui en est la compensation volontaire. C'est Tertullien qui a dit : « *Omne delictum aut venia dispungit aut poena* »; et il ajoute, frayant déjà la voie au sens traditionnel : « *venia ex castigatione, poena ex damnatione* [2] ». Sulpice Sévère a dit de même : « *Fornicatio deputatur ad poenam, nisi satisfactione purgatur* [3] » — et est-il difficile de prétendre que cet auteur ait été influencé par le droit germanique. On dira peut-être que dans le droit romain la satisfaction c'était la peine elle-même; mais il est facile de répondre que jamais dans la discipline pénitentielle de la primitive Église la satisfaction n'a été conçue uniquement

1. Ritschl, *op. cit.* I, p. 40. Cf. Cremer, dans *Studien und Kritiken*, 1880, p. 7 s. et 1893, p. 316-345.
2. Tertull. *De pudicit.* ii. — *P. L.* II; col. 985.
3. Sulp. Sever. *Dial.* II, 10. — *P. L.* XX; col. 208.

d'après les principes du droit romain. On n'a pas le droit non plus d'opposer entre elles comme inconciliables les idées de satisfaction et de peine : car la satisfaction est toujours une peine — non pas, sans doute, la peine méritée par le coupable, mais une œuvre qui est pénible à celui qui la fait. Tout au plus peut-on croire que l'idée de satisfaction s'est rapprochée de l'esprit de saint Anselme par l'intermédiaire des notions germaniques ; en tout cas, il est certain qu'elle en a reçu une nouvelle force ; mais on n'a pas le droit pour cela de lui refuser une origine tout ecclésiastique attestée par les faits.

Telles sont aujourd'hui les conclusions de l'histoire. On les suspectera d'autant moins qu'elles viennent d'hommes indépendants et étrangers à toute préoccupation apologétique. Car, dans la critique qu'on vient de lire, nous n'avons fait que résumer — et presque traduire — l'argumentation de MM. Harnack et Loofs[1]. Ce qui n'empêche pas que l'opinion caduque de Ritschl ne soit acceptée de confiance par les vulgarisateurs de l'histoire : en France, nous la trouvons, naturellement, recueillie avec empressement par MM. Lichtenberger et Sabatier[2].

Mais les historiens mêmes qui ne contestent pas l'origine catholique de la doctrine d'Anselme ne sont pas pour cela disposés à l'accepter : ils en font, au contraire, l'objet de leurs plus vives critiques et ici M. Harnack est d'accord avec Ritschl. Après avoir donné une analyse fidèle et détaillée du *Cur Deus homo*, le savant auteur lui consacre une aussi longue appréciation, où, à côté de quelques éloges judicieux, s'alignent durant sept grandes pages compactes, dans un ordre mathématique, à peu près tous les reproches qu'on puisse faire à saint Anselme[3].

M. Harnack d'abord, pour définir ce que la théorie d'Anselme n'est pas et ne veut pas être, en constate les lacunes

1. Harnack, *op. cit.* III, p. 357-358, note 2. Cf. II, p. 176-177 et Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte* (3e éd.), p. 273.
2. Lichtenberger, *op. cit.* p. 139. Sabatier, *op. cit.* p. 54.
3. Harnack, *op. cit.* III, p. 367-374. Ritschl, *op. cit.* I, p. 38-47.

doctrinales. Il y manque, dit-il, une doctrine de la réconciliation, de la souffrance pénale et de la substitution au sens propre du mot; enfin, une théorie qui garantisse le salut à l'individu [1]. Il est vrai que le *Cur Deus homo* définit surtout les conditions objectives du salut; mais la satisfaction du Christ réellement admise devient pour l'âme — on l'a vu par les Méditations — une source, et la meilleure, de confiance et d'amour. Il ne saurait y avoir pour les individus de plus sûr moyen de réconciliation ni de plus forte garantie du salut. M. Harnack se plaint davantage de ne pas trouver chez Anselme ce principe si touchant de l'innocent souffrant pour les coupables [2], sous prétexte que la mort du Sauveur est par lui donnée comme une satisfaction et non pas comme une peine proprement dite. Comme si toute satisfaction, étant par essence une œuvre pénible — M. Harnack lui-même le rappelait tout à l'heure — n'était pas par le fait même une peine; comme si la satisfaction du Christ, qui n'avait rien à expier pour lui, pouvait être autre chose que la peine de nos péchés. Il faut avouer cependant que le *Cur Deus homo* ne met guère ces idées en évidence : par le but didactique qu'il y poursuit, saint Anselme est amené à accentuer les traits généraux et comme les angles saillants de sa démonstration, au risque de laisser dans l'ombre les idées secondaires. Elles reparaissent dans le cadre plus lâche et plus vivant des Méditations, et on a vu notamment quels accents émus l'idée de substitution lui inspire. Mais on aurait tort de reprocher à saint Anselme, comme des lacunes essentielles de sa doctrine, ce qui est le fait de la sélection nécessaire et, si l'on veut, de l'inévitable étroitesse que tout système suppose.

Mais ces défauts sont encore légers à côté des imperfections, des contradictions autrement graves que M. Harnack découvre dans la doctrine anselmienne, et qui offensent pareillement le bon sens, la morale et l'Évangile [3]. Et aussitôt, sur les pas de Ritschl, le savant

1. Harnack, *ibid.* p. 367-368.
2. *Ibid.* p. 368. Cf. p. 374.
3. *Ibid.* p. 369-371. Cf. Ritschl, *op. cit.* p. 44-46.

historien, avec une logique subtile qui rappelle de loin la scolastique, se plaît à démêler les antinomies intrinsèques du système de saint Anselme. Contradiction, parce que l'honneur de Dieu tantôt peut, tantôt ne peut pas être lésé — comme si saint Anselme n'avait pas distingué l'honneur intime et inviolable de Dieu de cet honneur extérieur qui consiste dans l'ordre du monde et qu'il dépend de nous, par conséquent, de respecter ou de violer. Contradiction encore, parce que c'est tantôt pour lui-même, tantôt à cause de l'homme que Dieu se doit d'exiger une satisfaction — comme si c'était se contredire que de donner en faveur d'une thèse deux raisons d'ordre différent et qui tendent au même but. Contradiction bien plus grave, en ce que la mort du Christ est censée libre, alors qu'elle est visiblement comprise dans sa mission d'obéissance; mais saint Anselme n'a-t-il pas dit formellement que Jésus-Christ n'était pas tenu de mourir, parce qu'il était sans péché, et que les textes qui indiquent un précepte de mourir doivent s'entendre d'une prévision et préacceptation providentielles de son libre sacrifice? Enfin, M. Harnack trouve inconciliables les deux idées de satisfaction et de mérite. Mais « dans la doctrine de la Pénitence, c'est déjà une opinion vulgaire que les œuvres surérogatoires procurent une satisfaction pour les péchés et, lorsque la nécessité d'une satisfaction n'existe pas ou n'existe plus, fondent un mérite. Or c'est bien ici le cas, puisque Jésus-Christ n'a pas craint de souffrir la mort qui n'avait sur lui aucun droit ». Ce n'est pas un théologien qui parle ainsi; mais un historien protestant, M. Loofs [1], qui combat en ces termes l'opinion de M. Harnack.

En outre de ces contradictions intrinsèques, M. Harnack a encore d'autres et nombreux griefs contre saint Anselme. Le moins curieux n'est certainement pas celui d'abandonner en fait la doctrine des deux natures et d'introduire dans la personne du Christ une division toute nestorienne (*eine volkommene nestorianische Zerreissung der*

1. Loofs, *op. cit.* p. 273-274.

Person)[1] — tout cela pour avoir dit que la satisfaction du Christ est fournie par son humanité et tire de la personne divine une valeur infinie. M. Harnack veut bien reconnaître que c'est la tradition occidentale d'Ambroise et d'Augustin ; nous pourrions rappeler que la tradition orientale est la même ; mais cet aveu nous suffit pour être pleinement rassurés sur le nestorianisme de saint Anselme.

Enfin, M. Harnack s'élève contre le principe même de la satisfaction, et ici le reproche général qu'on fait à saint Anselme, c'est d'avoir transformé les réalités morales en catégories juridiques [2]. De là, le péché conçu comme une dette et une offense personnelle de Dieu ; de là ce Dieu jaloux, qui défend les droits de son honneur comme un puissant particulier — notion de Dieu « toute mythologique » (*der mythologische Begriff Gottes*), remarque, après Ritschl, M. Harnack [3]. On nous présente un Dieu tiraillé entre la miséricorde et la justice : à ce propos, M. Sabatier reprend à son compte « le mot spirituel de Strauss », reprochant à Anselme d'avoir « construit en théologie un théorème analogue à celui du parallélogramme des forces dans la mécanique : la clémence divine tendant à faire grâce, la justice réclamant un châtiment impitoyable sont deux forces égales dont la résultante nécessaire est dans la diagonale de la satisfaction vicaire [4] ». Bien plus, nous avons affaire à un Dieu cruel, qui a sur nous le triste privilège de ne pas pouvoir pardonner par amour, et qui se complaît dans la mort de son Fils. Ainsi donc, c'est le Père qui est juste et le Fils qui est bon, et voilà la scission introduite au sein même de la divinité. Mais qui ne voit que c'est du pur gnosticisme et que peut-être, à certains égards, les théories gnostiques valaient mieux? M. Harnack du moins l'a vu [5].

1. Harnack, *ibid.* p. 372.
2. Cf. Lichtenberger, *op. cit.* p. 140. Grétillat, *op. cit.* IV, p. 287. Sabatier, *passim.*
3. Harnack, *ibid.* p. 373. Cf. Ritschl, *op. cit.* p. 43.
4. Sabatier, *op. cit.* p. 53-54.
5. « *Die ganz gnostische Spannung* zwischen Gerechtigkeit und Güte, sofern der Vater der Gerechte ist und der Sohn der Gute. » *Op. cit.* p. 373.

Certes, après avoir ainsi convaincu saint Anselme d'accointances nestoriennes, mythologiques et gnostiques, le docte historien a bien le droit de conclure qu'il n'y eut jamais de théorie ecclésiastique plus pernicieuse. Il est vrai, ajoute-t-il, que c'est encore la meilleure, à vouloir isoler la mort du Christ du reste de sa vie.

Cette dernière phrase nous fournit peut-être la clé des précédents anathèmes. C'est que saint Anselme reconnaît une valeur spéciale, une valeur objective à la mort du Christ, qui, sans supprimer le bienfait salutaire des autres actions de sa vie, en est indépendante et pose à elle seule les fondements extérieurs de notre salut. En un mot, saint Anselme fait la théorie du réalisme rédempteur, tel que nous l'avons retrouvé dans toute la tradition. Voilà pourquoi on lui adresse spécialement tous les reproches qu'on fait à la doctrine catholique de la Rédemption et, en général, à la métaphysique chrétienne elle-même. Ce n'est pas ici le lieu de les résoudre en détail. On a vu comment le péché est une offense de Dieu, sans que Dieu en soit personnellement lésé ; comment sa justice en exige le châtiment sans nuire pour cela à sa bonté ; comment la mort de Jésus-Christ est voulue et acceptée par Dieu sans lui être agréable ; comment, en un mot, l'œuvre rédemptrice est le fait du commun amour du Père et du Fils, sans que soient violés les droits imprescriptibles de la justice. Quant aux formules juridiques — honneur, dette, satisfaction et autres — dont saint Anselme se sert et nous tous après lui, nous avons fait remarquer dans l'analyse du *Cur Deus homo* qu'elles ne sont qu'un vêtement, qu'une expression plus rigoureuse de hautes réalités morales. Serait-il donc vrai qu'il n'y a pas que les théologiens à être dupes des mots?

Voilà pourquoi la théologie catholique a accepté l'héritage doctrinal de saint Anselme, sans y voir ni gnosticisme, ni mythologie; et sans doute elle le gardera longtemps encore, sans se préoccuper autrement des historiens qui lui refusent un brevet d'orthodoxie.

Est-ce à dire que le système de saint Anselme soit l'expression parfaite de la doctrine catholique et qu'il ne

renferme pas certaines inexactitudes, certaines exagérations, qui expliquent, sans les justifier, les accusations dont on le charge?

Nous avons fait, en passant, quelques critiques de détail à sa doctrine : par exemple, qu'il ne met pas assez en évidence la liberté humaine du Christ, qu'il ne semble pas admettre la possibilité d'œuvres surérogatoires. Un autre reproche plus important à faire au *Cur Deus homo*, c'est de ne pas établir une solidarité intime entre Jésus-Christ et nous. Le Sauveur, par sa mort volontaire, acquiert devant Dieu des mérites infinis, mais qui restent pour ainsi dire inappliqués : il faut, pour qu'ils nous soient répartis, un acte spécial et nouveau de la volonté divine, qui, ne pouvant rémunérer le Fils, consent à récompenser ses frères en humanité. Cette manière tout extérieure d'entendre l'application des mérites du Christ s'explique par le procédé juridique adopté par l'auteur; mais elle n'en est pas moins en elle-même factice et artificielle. C'est le point faible de la doctrine de saint Anselme [1]. Nous avons d'ailleurs remarqué que la onzième méditation corrige et complète sur ce point le *Cur Deus homo* — et ceci prouve encore une fois combien il est difficile, même aux plus grands génies, d'enfermer toute leur pensée dans les lignes simples d'un système.

Mais la plus grave difficulté soulevée par la doctrine de saint Anselme, c'est qu'il présente comme nécessaire le mode actuel de notre Rédemption et qu'il fait ainsi la loi à Dieu même, à qui il impose une double nécessité : nécessité de nous racheter et, pour nous racheter, nécessité d'exiger une satisfaction adéquate, que seul un Homme-Dieu pouvait fournir. Tel est bien le schéma de sa dialectique. Or une telle doctrine est contraire à celle des Pères et des théologiens, qui affirment sur ce double point la souveraine initiative de Dieu. Le reproche n'est pas nouveau puisqu'il fut adressé à saint Anselme presque par ses contemporains : nous en avons un curieux témoignage dans une lettre

1. Cf. Harnack, *op. cit.* p. 368 et 369.

adressée à Abélard. L'auteur — d'aucuns veulent y voir Roscelin — répond à Abélard, qui l'a accusé de s'être fait le détracteur de plusieurs saints personnages et en particulier de « ce magnifique docteur de l'Église, Anselme, évêque de Cantorbéry ». Il se défend en disant qu'il vénère ce glorieux pontife, que la sainteté de sa vie et l'éclat de sa science élèvent de beaucoup au-dessus de la mesure ordinaire ; sur un point cependant il ne saurait approuver sa doctrine.

« Ait enim in libro, quem « *Cur Deus homo* » intitulat, aliter non posse Deum homines salvare nisi sicut fecit, id est nisi homo fieret et omnia illa quae passus est pateretur. Eius sententiam sanctorum doctorum, quorum doctrina fulget Ecclesia, dicta vehementer impugnant [1]. »

On a souvent essayé d'adoucir, en l'interprétant, la pensée de saint Anselme. On a fait remarquer qu'il ne prétend pas imposer à Dieu une nécessité proprement dite, antérieure et supérieure à Dieu même, puisqu'il a dit lui-même que toute nécessité dépend de la volonté divine [2]. Si donc il parle de la nécessité de notre Rédemption, c'est qu'il a devant les yeux le plan présent de la Providence, qui, une fois arrêté librement, doit en effet nécessairement se réaliser. Peut-être aussi nécessité est-il synonyme de haute convenance. Ainsi raisonne notamment M. Dörholt; mais il est obligé pour cela de faire appel aux distinctions de saint Thomas ou de Suarez et finalement il conclut que saint Anselme, en somme, pourrait être plus clair [3]. Pour ce qui concerne la nécessité d'une satisfaction, il ne parvient même pas à l'excuser et il lui reproche de ne pas envisager entre le pardon pur et simple, qui laisserait le péché impuni, et la satisfaction intégrale, nombre d'hypothèses in-

1. Inter opp. ABAELARD. *Epist.* XV. — *P. L.* CLXXVIII; col. 362. Cf. *ibid. Ep.* XIV; col. 357-358.
2. « Omnis quippe necessitas et impossibilitas eius subiacet voluntati. Illius autem voluntas nulli subditur necessitati aut impossibilitati. Nihil enim est necessarium aut impossibile nisi quia ipse ita vult. » *Cur Deus homo*, II, 17.
3. DOERHOLT, *op. cit.* p. 200-211.

termédiaires [1]. Mieux vaut reconnaître loyalement que saint Anselme « outre çà et là l'expression,... qu'il insiste trop sur la nécessité pour Dieu de donner des remplaçants aux anges déchus et sur l'impossibilité du pardon pur et simple [2] ». Il a été conduit à ces exagérations par sa méthode toute déductive et par le but même de son ouvrage, qui est, on s'en souvient, de faire à un incrédule la démonstration rationnelle de la nécessité de l'Incarnation. Pareille démonstration ne pouvait aboutir : aussi, dès le XIIe siècle, la théologie faisait-elle de justes réserves; elles ont continué depuis avec tous les auteurs qui ont étudié d'une manière objective le système anselmien [3].

Mais, chemin faisant, saint Anselme avait soulevé les plus grands problèmes : il avait montré que le salut se réduit à la réparation du péché conçu comme une offense de Dieu, il avait analysé à fond la gravité de ce péché et les exigences de la justice divine; les principes mêmes qu'il invoque, s'ils ne prouvent pas la nécessité de l'Incarnation et de la Rédemption, en établissent la souveraine convenance. C'est dire que la théologie rédemptrice est constituée dans son ensemble : le *Cur Deus homo* en pose les bases et en dessine les grandes lignes, le rôle de la théologie postérieure sera de perfectionner l'œuvre, en y introduisant ce qui peut y manquer encore de souplesse et de nuances.

IV

« La théorie d'Anselme n'eut pas le succès immédiat qu'on pourrait supposer. La vieille tradition dominait les esprits et la prédication populaire. Cette haute spéculation purement rationnelle, cette belle dialectique platonicienne excitait, chez ceux-là mêmes qui la pouvaient suivre, plus

1. *Ibid.* p. 265. Cf. p. 267-268.
2. BAINVEL, *op. cit.* col. 1346.
6. Cf. PETAU, *De Incarnat. Verbi*, lib. II, ch. XIII, 8-12 et SCHWANE, *op. cit.* IV, p. 470-1. Cf. p. 478.

d'admiration que de confiance[1]. » S'il faut attribuer à cette phrase de M. Sabatier une autre valeur que celle d'une transition purement oratoire pour opposer Abélard à saint Anselme, elle exprime une inexactitude historique.

Ce n'est pas que saint Anselme ait fait école tout de suite. Le *Cur Deus homo* ayant été écrit vers 1098, il lui fallut un certain temps pour se répandre : il n'est pas étonnant dès lors que certains écrivains, au début du XIIe siècle, ne l'aient pas connu. Tel est le cas d'Yves de Chartres († vers 1115). Il s'en tient sur la Rédemption aux généralités traditionnelles. La mort de Jésus-Christ est un sacrifice, figuré par ceux de l'Ancien Testament [2]. Elle détruit notre mort; l'obéissance de la croix a guéri le mal causé par la désobéissance d'Adam [3].

Plus curieux et plus significatif est le fait de saint Hildebert de Lavardin. Il est l'ami et le correspondant de saint Anselme ; il se plaint aimablement de la rareté et de la brièveté de ses lettres [4]; il a même connu ses ouvrages, puisqu'il lui écrit pour lui demander ce qu'il a dit contre les Grecs au concile de Bari. Et saint Anselme lui répond en lui envoyant des ouvrages qu'il n'a pas encore vus [5]. C'est précisément l'époque de la composition du *Cur Deus homo* et l'on ne trouve aucune trace d'une influence de cet ouvrage dans la théologie d'Hildebert.

S'il s'agit d'expliquer pourquoi l'Incarnation, il affirme qu'il n'y avait pas de moyen de salut plus convenable : en effet, le démon devait être vaincu par un homme; le médiateur, pour réconcilier Dieu et l'homme, devait réunir les deux natures; enfin, il n'y avait pas de meilleur moyen de nous montrer son amour [6]. S'il s'agit de décrire l'œu-

1. Sabatier, *op. cit.* p. 58.
2. Yvo Carnut. *Serm.* V — *P. L.* CLXII; col. 535-549. Cf. *Serm.* VIII; col. 569-570.
3. *Ibid. Serm.* VI; col. 563-564.
4. Hildebert. Cenom. *Epist.* lib. III, 6. — *P. L.* CLXXI; col. 287.
5. *Ibid.* lib. II, 9 et 11; col. 216 et 218.
6. *Serm.* IX; col. 384. Cf. *Serm.* XI; col. 390. *Serm.* LXXI, col. 683. *Serm.* LV; col. 610.

vre salutaire du Sauveur, Hildebert affirme, en fines antithèses, que sa vie est le modèle de notre vie, et sa mort, la destruction de notre mort.

« Vita Christi nobis regula vivendi; mors Christi nostra est a morte redemptio et liberatio. Vita Christi nostram instruxit, mors Christi nostram destruxit [1]. »

Ailleurs, il reproduit l'axiome juridique des Pères : « *Duas nostras mortes sua simplici morte delevit* [2]. » Il reconnaît aussi à la mort du Sauveur une valeur pénale : « *Poenae, quas non pro suis, sed aliorum peccatis pertulit* [3]. » Il ajoute que notre péché était si grand, qu'il ne pouvait être expié par une autre victime.

« Tantum erat peccatum humani generis ut per aliam hostiam non posset dimitti, nisi Unigenitus Dei Filius moreretur pro nobis debitoribus mortis [4]. »

Ces divers textes donnent tous la note traditionnelle; mais rien n'y révèle une inspiration quelconque issue du *Cur Deus homo*.

Vers la même époque, nous avons un court traité de l'Incarnation de Brunon d'Asti, évêque de Segni († 1125). Il est également étranger à la doctrine de la satisfaction. L'auteur explique la Rédemption par la philosophie traditionnelle du sacrifice.

Dieu, dit-il, n'ayant pu réparer la chute des anges à l'aide de l'homme innocent, résolut de le faire en rachetant l'homme coupable. Mais, pour cela, il fallait un sacrifice (*et hoc non sine immolatione*). Ce sacrifice évidemment n'était dû qu'au Créateur; mais qui devait l'offrir? Il n'était pas convenable que ce fût une créature inanimée, ni une créature sans raison : il reste donc que ce doit être la créature raisonnable. Mais, parmi celles-ci, ce ne peut être

1. *Serm.* XCIX; col. 799.
2. *Serm.* XLVIII; col. 579.
3. *Serm.* XLII; col. 551. Cf. *Serm.* XCIX; col. 805. *Serm.* CVI; col. 830.
4. *Serm.* XCIX; col. 802. Cf. *ibid.* col. 797-8. *Serm.* C; col. 809-810.

l'ange, parce qu'il est invisible ; ce sera donc l'homme : « *Constabat igitur ut ab homine haec fieret oblatio.* »

Mais que doit être à son tour ce sacrifice ? Il est évident qu'il doit être de valeur égale ou supérieure à ceux pour qui il est offert.

« In auctoritate compertum est ut hoc sacrificium *par aut exuberans* esse debeat pro quo offertur. »

Pour le genre humain il fallait donc une victime raisonnable (*rationale pro rationali condecens hostia aderat*). Sera-ce l'homme ? Non : parce que tous les hommes sont pécheurs ; et d'ailleurs un seul ne saurait suffire pour le rachat du genre humain. Ce ne sera pas davantage l'ange, parce qu'il ne saurait souffrir dans sa nature propre et que, même incarné, il n'aurait pas assez d'amour pour s'offrir pour nous (*angelica charitas pro iniusto puniri frigesceret*). Il ne restait donc, pour pouvoir nous sauver, que la personne de l'Homme-Dieu.

« Quapropter solus restabat Creator qui... hominem liberaret... et hoc non in sua natura, sed per assumptum hominem, ut qui solum hominem redimere venerat Deus et homo immolaretur [1]. »

Il y a sans doute, dans ce curieux passage, de frappants ressouvenirs de saint Grégoire le Grand ; mais ne dirait-on pas aussi l'application à l'idée populaire de sacrifice des procédés de la dialectique anselmienne ?

Nous n'avons pas encore constaté l'action directe de saint Anselme. Cependant, à voir l'insistance que mettaient ses amis à demander la publication du *Cur Deus homo* — insistance poussée jusqu'à l'indiscrétion, puisque Anselme se plaint qu'on en fit circuler de fausses copies dérobées à son insu [2] — on ne saurait douter que l'ouvrage ne fût dès l'abord bien accueilli. Nous avons vu aussi que, dès le début du XIIe siècle, il était assez connu pour être déjà critiqué. Mais, pour juger de l'influence de saint Anselme, nous n'en sommes pas, heureusement, réduits à ces maigres indices : dans plusieurs textes, nous trouvons un écho direct de sa doctrine.

1. BRUNO AST. *De Incarn.* — *P. L.* CLXV ; col. 1079-1081.
2. ANSELM. *Cur Deus homo*, I, 1-2 ; col. 361-3 et *Praef.* col. 359-360.

L'*Elucidarium*, aujourd'hui communément attribué à Honorius d'Autun (vers 1120), a longtemps passé pour une œuvre de saint Anselme, et il le mériterait bien, à certains égards, tellement il en reflète la doctrine et jusqu'aux expressions.

Le péché est grave, plus grave que tous les maux de la terre. Aussi, pour être sauvés, nous fallait-il deux choses : rendre à Dieu son honneur et lui offrir satisfaction pour l'injure que nous lui avions faite. Puisque le péché est plus grand que le monde, l'homme devait offrir à Dieu, pour le réparer, quelque chose de plus grand que le monde : or, il est bien évident qu'il ne le pouvait pas. Dieu cependant n'a pas voulu le laisser périr tout à fait, pour ne pas détruire son plan divin (*statutum Dei immutari non potuit*). Mais pourquoi n'a-t-il pas pardonné eu égard au repentir de sa créature? S'il ne pouvait pas retrouver son honneur et en faisait abandon, ce serait impuissance. S'il glorifiait l'homme impuni, ce serait une injustice. C'est alors que Dieu a daigné nous envoyer un Sauveur. Il n'était pas possible ni convenable que ce fût un ange ; un homme, d'un autre côté, eût été impuissant à satisfaire (*homo per se satisfacere non potuit*). C'est pourquoi le Fils de Dieu s'est incarné : sa mort imméritée et si précieuse a payé notre dette.

« In ea autem natura qua homo fuit, maius pro iniuria mundo solvit, cum mortem indebitam subiit, quod solus homo debuit facere. »

Dieu, d'ailleurs, n'a pas exigé cette mort : il l'a seulement permise. Et Jésus-Christ l'a subie par amour, acquérant par là un mérite infini qui se reporte sur nous [1].

Cette doctrine est un pur résumé du *Cur Deus homo*. Honorius la reproduit en termes analogues dans un autre de ses ouvrages, où il écrit notamment cette judicieuse formule : « *Quod Filius Dei est incarnatus seu pro homine immolatus, quantum ad ipsum sola fuit voluntas ; quantum ad hominem, summa necessitas.* »

1. Honor. August. *Elucidarium*, I, 15-17. — *P. L.* CLXXII ; col. 1120-1122. Cf. *Ibid.* 21 ; col. 1125-6.

Car l'ange ne devait pas nous racheter et l'homme ne pouvait pas.

« Illum ergo mitti oportuit, qui solus sine peccato Deo hominem reconciliare potuit. Et cur in homine venit? *Ut ipse innocens pro homine reo Deo Patri satisfaceret* [1]. »

Plus personnel dans la forme que l'*Elucidarium*, le traité de l'Incarnation écrit par Hermann, abbé de St-Martin de Tournai, vers le premier quart du XIIe siècle, est un résumé non moins fidèle de la théorie anselmienne [2]. L'auteur lui-même cite nommément le *Cur Deus homo* parmi ses sources.

Il se pose la même question que saint Anselme : Pourquoi Dieu, qui pouvait racheter l'homme d'un seul acte de sa volonté, a-t-il choisi le moyen si pénible de l'Incarnation et de la Passion? Voici sa réponse. Dieu avait créé l'homme pour réparer la chute des anges : voilà pourquoi, le démon l'ayant entraîné au péché, il voulut le sauver. Mais il fallait au préalable être réconcilié avec Dieu, et, pour cela, lui offrir satisfaction.

« Haec autem reconciliatio sine aliqua peccati ipsius satisfactione fieri non potest. »

Or la satisfaction comprend deux parties : compensation du dommage, réparation de l'injure.

L'homme, par son péché, a enlevé à Dieu toutes les âmes que Dieu se proposait de sauver : pour satisfaire, il doit donc rendre ces âmes ou l'équivalent. Mais il est évident qu'un homme ne peut rendre à Dieu toutes les âmes destinées au salut, il ne peut pas même rendre une seule âme comme celle d'Adam. La raison en est que tout homme est pécheur : quand il s'offrirait à la mort pour les péchés d'autrui, il ne pourrait se justifier lui-même, encore moins les autres. A défaut des âmes mêmes, l'homme peut-il du moins en fournir un équivalent? Non; car tous les sacrifices et le monde lui-même ne peuvent se comparer à la valeur d'une âme.

1. *Inevitabile*, *ibid*. col. 1207-1208. Ce n'est pas d'ailleurs la fin unique de l'Incarnation, puisque Honorius enseigne que, même sans le péché, le Fils de Dieu se serait incarné pour déifier le genre humain. *Libell. octo quaest*. II; *ibid*. col. 1187-1188.
2. HERMANN. *De Incarn*. I-VI. — *P. L*. CLXXX, col. 11-22.

Dieu va-t-il donc créer un homme nouveau, juste comme l'était Adam? Mais un tel homme n'est pas capable de racheter tous les hommes, et de même en est-il d'un ange. En un mot, aucune créature ni le monde tout entier ne peuvent offrir à Dieu une suffisante satisfaction pour le péché du premier homme.

Dieu seul donc peut offrir cette satisfaction; mais l'homme seul la doit. C'est pourquoi un Dieu s'est fait homme et, comme le Créateur dépasse en valeur toutes les créatures, sa mort a été une compensation infiniment suffisante. D'un autre côté, ses humiliations ont servi à réparer l'injure faite à Dieu par notre orgueil, et c'est ainsi que Jésus-Christ a fourni une complète satisfaction.

Dans cette façon toute matérielle et quantitative d'entendre la satisfaction, il y a une déviation grossièrement naïve de la haute doctrine de saint Anselme, dont celui-ci n'est pas responsable. Mais, même dans l'interprétation maladroite du disciple, on sent encore l'action puissante du maître.

Déjà Hermann, pour décrire l'œuvre satisfactoire de Jésus-Christ, parle du sacrifice qu'il a offert à Dieu et de la mort imméritée qu'il a subie comme la peine de nos péchés, réalisant ainsi la fusion du vocabulaire traditionnel avec les nouvelles idées émises par saint Anselme. Cette fusion s'accomplit aussi dans les Commentaires d'Hervé, moine de Bourg-Dieu († 1150).

Comme tous ses prédécesseurs, Hervé s'attache surtout à saint Augustin. Dès lors, il considère la mort de Jésus-Christ comme un sacrifice pour le péché, qui est agréable à Dieu par l'amour qu'il manifeste et qui nous réconcilie avec Dieu[1]; non pas, bien entendu, que Dieu ne nous aimât auparavant, mais parce que là s'est accomplie l'expiation de nos péchés, qui mettaient une inimitié entre lui et nous[2]. C'était même le seul sacrifice qui pût suffire pour le

1. Herv. *In Rom.* viii. — *P. L.* CLXXXI; col. 698. Cf. *II Cor.* v; col. 1048. *Gal.* i; col. 1132. *Eph.* v; col. 1258.
2. *Rom.* v; col. 659-660. Cf. *Rom.* iii; col. 639.

péché des hommes [1]. La mort de Jésus-Christ a aussi une valeur pénale : elle a payé notre dette [2]. On reconnaît là les idées et les expressions courantes. Mais Hervé les reproduit et les résume, au moins une fois, en faisant appel à l'idée de satisfaction.

« Interficiens inimicitias : *Ipse enim pro nobis Deo satisfecit*, sustinendo passiones et opprobria vice nostri, quas nos merito pati deberemus [3]. »

On saisit là sur le vif que l'idée de satisfaction n'est pas nouvelle, mais une expression plus forte et plus scientifique des notions anciennes. C'est pourquoi la doctrine de saint Anselme fut, partout et sans hésitation, aussitôt acceptée que connue. Elle devint, dès le premier moment, cette formule naturelle et simple que le dogme de la Rédemption attendait depuis si longtemps. Et peut-être n'allait-elle pas peu servir à en rendre facile l'expression et la défense à l'heure, déjà proche, de la contradiction.

1. *II Cor.* v; col. 1048. Cf. *Hebr.* vii; col. 1591.
2. *Rom.* v, col. 658-661. Cf. *Gal.* iii; col. 1154 et *Is.* liii; col. 493.
3. *Eph.* ii; col. 1228.

CHAPITRE XIX

CRISE RATIONALISTE ET RÉACTION ORTHODOXE. ABÉLARD, SAINT BERNARD, HUGUES DE SAINT-VICTOR.

Le dogme de la Rédemption s'est développé lentement jusqu'ici, mais en pleine paix, sans rencontrer sur sa route d'adversaire direct ou de négateur déterminé. Cette épreuve de la lutte ne devait cependant pas lui manquer. Mais à la différence d'autres dogmes, qui furent pour ainsi dire assaillis dans leur berceau et durent se défendre presque avant que d'être formés, celui-ci ne fut pas attaqué avant d'avoir atteint la force de l'âge mûr. C'est précisément au moment où le puissant génie de saint Anselme venait de lui donner sa forme à peu près définitive, qu'il rencontra dans Abélard son premier adversaire. Non pas qu'Abélard se soit posé en négateur de la foi ; mais, sur le dogme de la Rédemption comme sur les autres, il s'est livré à ces critiques hardies, il a émis de ces solutions aventurées, qui faisaient dire à saint Bernard qu'il rappelait à la fois tous les hérétiques du passé. Cette hardiesse de vues est pour Abélard un titre de gloire auprès des modernes Protestants, qui aiment à saluer en lui un lointain précurseur. L'Église catholique y vit un danger ; bien plus, une atteinte directe portée à ses mystères par un principe de rationalisme inavoué : voilà pourquoi les témérités du novateur suscitèrent en sens inverse une réaction, dont saint Bernard fut le plus brillant champion et Hugues de Saint-Victor le meilleur ouvrier. Nous allons suivre les péripéties de cette controverse, dont le résultat devait être d'abord de conserver les acquisitions dogmatiques du passé et peut-être,

par surcroît, d'imprimer à la doctrine un élan vers de nouveaux progrès.

I

Dans son Commentaire de l'Épître aux Romains Abélard introduit *ex professo* la question de la Rédemption. Il pose d'abord les difficultés du problème pour exposer ensuite sa solution personnelle.

Voici, d'après lui, la question :

« Primo videtur quaerendum qua necessitate Deus hominem assumpserit ut nos secundum carnem moriendo redimeret, vel a quo nos redemerit... et qua iustitia nos ab eius potestate liberaverit. »

Abélard repousse tout d'abord l'explication populaire tirée des droits du démon. Puis il expose les difficultés, les *rationes dubitandi,* qui visent le fond même du mystère tel qu'il l'a présenté, c'est-à-dire le pourquoi et le comment de notre Rédemption. C'est un répertoire — d'ailleurs quelque peu désordonné — des objections qui depuis sont devenues classiques contre ce dogme.

« Quelle nécessité, quelle raison ou quel besoin Dieu avait-il, alors qu'il pouvait nous délivrer par un seul ordre de sa puissance, de s'incarner pour notre salut et là de souffrir tant de misères et d'opprobres, jusqu'à la mort sur la croix? » Comment pouvons-nous être justifiés ou réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils, alors que les hommes, en le crucifiant, ont commis un crime beaucoup plus grand que la première désobéissance? Et s'il a fallu la mort du Christ pour expier le péché d'Adam, comment sera expié le péché de ses bourreaux? A moins qu'on ne veuille dire que la mort de l'innocent fut tellement agréable à Dieu qu'il se réconcilia de ce chef avec nous qui avions causé cette mort par nos fautes? Mais s'il a pu nous pardonner cet énorme crime, ne pouvait-il pas à plus forte raison nous pardonner des péchés moindres?

D'ailleurs, en quoi la mort du Fils de Dieu nous a-t-elle rendus plus justes qu'auparavant, plus justes jusqu'à mériter

la délivrance de nos peines? Puisque la mort du Sauveur a été une rançon payée à Dieu, comment se peut-il faire que Dieu ait relâché les captifs en considération de cette rançon, quand il a lui-même fixé ou exigé ce prix de leur délivrance? De plus, ne semble-t-il pas injuste et cruel de réclamer en rançon la vie d'un innocent, de se complaire en sa mort — bien loin de dire que cette mort soit tellement agréable à Dieu qu'elle suffit à le réconcilier avec le monde?

Toutes ces raisons et d'autres semblables paraissent, aux yeux d'Abélard, soulever un énorme problème (*non mediocrem movere quaestionem*), le problème de notre rédemption et justification par la mort de Jésus-Christ. Assurément la question est grave, quoique les objections ne soient peut-être pas aussi fortes qu'Abélard pouvait le croire. En tout cas, on aura remarqué qu'elles portent contre l'essence du mystère rédempteur, et non pas du tout, comme on le dit parfois, contre les théories excessives de saint Anselme. « Abélard, écrit M. Sabatier, était d'accord avec Anselme pour nier le droit du diable et l'écarter totalement de l'œuvre de la Rédemption; mais il répugnait à une construction où les réalités morales semblaient transformées en quantités géométriques[1]. » Opposition tout imaginaire : si Abélard « répugnait » à quelque chose, ce n'est pas, on l'a vu, à la théorie anselmienne de la satisfaction, mais au réalisme rédempteur, fondement essentiel de la foi chrétienne.

Après avoir ainsi poussé à fond les difficultés, qu'il laisse sans réponse directe, Abélard expose sa doctrine propre sur le mystère. Elle se réduit à ceci que l'Incarnation et la Passion nous justifient parce qu'elles excitent notre amour.

> « Nobis autem videtur quod in hoc iustificati sumus in sanguine Christi et Deo reconciliati, quod, per hanc singularem gratiam nobis exhibitam quod Filius suus nostram susceperit naturam, et in ipsos nos tam verbo quam exemplo instituendo usque ad mortem perstiterit, *nos sibi amplius per amorem astrixit.* »

Les justes de l'Ancienne Loi avaient déjà cette foi et cette charité; mais elles sont devenues plus vives après la réali

1. SABATIER, *op. cit.* p. 54.

sation des événements. Il est naturel que la réalité parle plus au cœur que la promesse.

« *Justior, id est amplius Dominum diligens,* quisque fit post passionem Christi quam ante, quia amplius in amorem accendit completum beneficium quam speratum. »

D'où Abélard conclut que notre Rédemption n'est pas autre chose que cet amour souverain allumé en nous par la Passion, amour qui nous dégage du péché et nous donne la vraie liberté des enfants de Dieu.

« Redemptio itaque nostra est illa summa in nobis per passionem Christi dilectio[1]. »

Nous trouvons la même note dans d'autres passages du même Commentaire.

« Eum pro nobis non ob aliud mortuum dicit [Apostolus] nisi propter veram illam charitatis libertatem propagandam, per hanc videlicet quam nobis exhibuit summam dilectionem[2]. »

Et encore :

« Peccatum damnare, id est reatum omnem et culpam destruere *per charitatem ex summo beneficio*[3]. »

Il est frappant de constater comment Abélard, qui s'appuie ordinairement sur les textes, laisse ici de côté la tradition et l'Écriture pour s'abandonner à la seule spéculation. C'est trancher par la logique une question de fait; et si l'on parvient de la sorte à écarter le mystère par un système séduisant, ce n'est qu'en sacrifiant les données mêmes du problème. Mais le plus curieux, c'est qu'on retrouve chez Abélard lui-même, dans les endroits où il ne fait pas de théorie, toutes les expressions traditionnelles. C'est ainsi qu'il regarde la mort de Jésus-Christ comme un sacrifice.

« In cruce suspensus tanquam in ara pro nobis immolatus est[4]. »

1. Abaelard. *In Rom.* lib. II, c. iii. — *P. L.* CLXXVIII; col. 833-836.
2. *Ibid.* lib. II, c. v; col. 860.
3. *Ibid.* lib. III, c. viii; col. 898.
4. *Expos. symb. Apost. Ibid.* col. 622.

Il parle aussi de rançon[1] et d'une purification de nos âmes dans le sang du Christ.

« Ut in eius sanguine nostrorum maculas dilueret peccatorum[2]. »

Il reconnaît même à la mort du Sauveur une valeur pénale — le seul point que M. Harnack regrette de ne point trouver chez Abélard[3].

« Nostra maledictio in Christum retorquetur per poenam, quem percussum a Deo et attritum propter scelera nostra Propheta longe ante praedixerat... Christus corporaliter est mortuus et corporaliter per poenam a Deo maledictus, hoc est ex sententia Dei poenae huic deputatur. Hinc et peccata nostra suscepisse seu portasse dicitur, hoc est *peccatorum nostrorum poenam tolerasse*[4]. »

De même, dans le Commentaire de l'Épître aux Romains :

« Duobus modis propter delicta nostra mortuus dicitur, tum quia nos deliquimus propter quod ille moreretur et *peccatum commisimus, cuius ille poenam sustinuit* : tum etiam ut peccata nostra moriendo tolleret, id est poenam peccatorum pretio suae mortis auferret[5]. »

Alébard va jusqu'à étendre cette efficacité réparatrice de la Passion aux justes ensevelis dans les limbes.

« Passionis illius efficaciam iusti senserunt antiqui, per eam a poenis liberati[6]. »

Il était intéressant de signaler chez le hardi novateur ces survivances involontaires d'orthodoxie[7]. Mais nous n'avons pas le droit d'insister outre mesure sur ces textes isolés, qui supposeraient, pris en eux-mêmes, une efficacité objective de la Passion, quand nous savons que, très délibérément, Abélard ne lui reconnaît qu'une influence morale et subjective. Il ne suffit pas de quelques inconséquences passagères ou de quelques infiltrations inconscientes du

1. *In Rom.* lib. III, c. VII; col. 893-894.
2. *In Rom.* lib. III, c. VIII; col. 908. Cf. col. 898.
3. Harnack, *Dogmengeschichte*, III, p. 377, note prolongée de la p. 376.
4. *Serm.* XII; *ibid.* col. 480-481.
5. *In Rom.* lib. II, c. IV; col. 859.
6. *Exposit. symb. Apost.* col. 626.
7. Cette apparente orthodoxie est aussi signalée par Baltzer, *Die Sentenzen des Petrus Lombardus* (Leipzig 1902), p. 102.

langage courant pour corriger, encore moins pour contredire, une doctrine nettement formulée.

Pour plus de compléments, Abélard renvoie à sa Théologie. Nous ne possédons plus aujourd'hui cet ouvrage; mais nous avons une autre source de renseignements dans l'*Epitome*, qu'on attribuait autrefois au Maître, et dans lequel la critique reconnaît aujourd'hui un « manuel de théologie abélardienne » rédigé par un de ses disciples[1]. On y retrouve en gros les mêmes idées que nous venons de voir dans le Commentaire de l'Épître aux Romains.

De tous les bienfaits du Verbe incarné, dit l'auteur, le principal est l'instruction qu'il nous donne, et l'amour qu'il nous montre. C'est l'amour qui nous délivre du péché; et la mort du Sauveur — comme Abélard, l'auteur parle de rançon et de sacrifice — n'est qu'un moyen d'exciter en nous cet amour.

« Venit... ut eum [hominem] a servitute peccati, *dilectionem suam ei infundens*, redimeret, seipsum pretium et hostiam Patri offerendo et solvendo. »

Il y avait bien d'autres modes possibles d'opérer notre salut; mais il n'y en avait pas de plus convenable, parce qu'il n'y en avait pas de meilleur pour instruire les hommes par la parole et l'exemple, pour porter les martyrs à l'humilité.

Tout se résume enfin dans l'amour que Dieu nous révèle et dans l'amour qu'il nous inspire.

« Et hoc totum factum constat, ut ostenderet quantam dilectionem in homine haberet et ut hominem magis ad sui dilectionem accenderet[2]. »

Nous avons, pour saisir la pensée d'Abélard, un autre document dans l'humble rétractation qui nous a été laissée par un de ses disciples, Geoffroy, successeur de saint Bernard à Clairvaux.

« Ego mihi aliquando magistrum fuisse recordor, qui... pretium

1. Portalié, *Dict. théol. cath.* art. Abélard, col. 40. Cf. col. 53-54.
2. *Epitome theologiae christianae*, XXIII; col. 1730-1731. Cf. col. 1732.

redemptionis evacuans, nil aliud nobis in sacrificio Dominicae passionis commendabat *nisi virtutis exemplum et incentivum amoris*... Et quidem magna haec et vera, sed non sola[1]. »

Il est donc bien certain qu'Abélard, quoiqu'il ait parfois, par habitude, employé les expressions traditionnelles, supprime toute valeur objective de la Passion pour en réduire l'efficacité salutaire à une impression morale toute subjective et que les protestants libéraux ne le calomnient pas, qui le considèrent aujourd'hui comme un ancêtre. C'est sans doute pour ce motif qu'il leur plaît de trouver cette doctrine touchante et profonde; mais on ne saurait contester qu'elle ne soit radicalement contraire à toute la tradition catholique. Voilà pourquoi, sous peine de se renier, l'Église se devait de la combattre.

II

Guillaume de Saint-Thierry fut le premier à signaler les erreurs d'Abélard; il en écrivit une réfutation qui devait inspirer saint Bernard, et qui a peut-être même un avantage sur celle de l'abbé de Clairvaux — celui de la modération et de la douceur.

Guillaume constate que les disciples d'Abélard vont jusqu'à dire que l'avènement du Christ n'était pas nécessaire pour notre salut et il se plaint qu'on détruise ainsi tout le mystère de notre Rédemption. Il relève ensuite les critiques d'Abélard, non seulement contre les droits du démon, mais contre la Rédemption elle-même. D'une manière générale, il lui reproche de n'accepter aucune autorité, de lire l'Évangile avec moins de respect que Platon.

Il aborde enfin la question et commence fort justement par s'abriter derrière le mystère.

« Quae vero sit iustitia in sanguine Christi et quo modo sit hominis reconciliatio ad Deum per mortem Filii eius, difficilis

1. Inter opp. GULLIELM. A S. THEOD. — *P. L.* CLXXX; col. 331-332, note. Et l'auteur continue : « Benedictus Dominus, qui mihi simul et vobis magistrum postea dedit meliorem, per quem prioris redarguit ignorantiam, insolentiam confutavit. »

quaestio est, non agitanda in tumultu, sed pie et humiliter quaerenda in spiritu. »

Puis il proteste contre les exagérations que, déjà à cette époque, Abélard prêtait aux catholiques. Il ne s'agit pas d'une réconciliation avec Dieu au sens humain du mot.

« Tanquam hominis irati et implacabilis nisi per mortem innocentis Filii, cum magis debuerit irasci pro morte iniusta innocentis. »

Voici la véritable notion. Dieu a éternellement décidé de créer le monde et, dans le monde, l'homme pour réparer la chute des anges. Prévoyant sa perte, il a également décidé de le relever par Jésus-Christ. En effet, l'homme a péché et Dieu s'est irrité contre lui, en ce sens qu'il devait le punir.

« Ira Dei iusta vindicta fuit peccati immissa peccatori; inimicitiae inter Deum et hominem non aliae quam quae esse solent inter iustitiam et peccatum. »

Mais, lorsque le temps de la miséricorde est venu, Dieu a envoyé son Fils nous sauver. Prévoyant qu'il serait mis à mort, il a attaché à cette mort le salut du monde.

« Praedestinavit quid de ipsa morte ejus ageretur, scilicet salus mundi. »

En effet, par la haine du démon, Jésus-Christ fut conduit à la mort; mais il ne la méritait pas, parce qu'il était sans péché. Il l'accepta cependant en toute liberté, transportant ainsi sur lui la peine de nos péchés.

« Sponte suscepit mortem... et transtulit in se poenam omnium peccatorum. »

Par là, il nous a infusé la justice comme Adam nous avait transmis le péché. Il s'est donc littéralement substitué à nous pour subir le châtiment de nos fautes, qui ne restent pas impunies parce qu'il les a expiées à notre place.

« Sicque in regno iustitiae malum non remansit inordinatum, cum, in eo qui pro peccatoribus mortuus est, nullum remansit iustificati hominis peccatum impunitum. »

Aussi sa mort imméritée nous délivre de la mort éternelle.

« Tantique valuit pretium sanguinis illius innocentis ut, per indebitam eius mortem temporalem, aeternam debitam evaderent. »

Faut-il dire que Dieu a exigé la mort de son Fils comme satisfaction? Non; mais il en a accepté l'offrande volontaire.

« Nec a Deo Patre quasi ad satisfaciendum est requisitus, cum tamen ei plenissime satisfecerit oblatus. »

Au contraire, l'union de la Trinité éclate dans un commun dessein d'amour.

« Bonitas Patris ad Filium et ad creaturam ipsa est imperium Patris ad Filium de salute humana... Christus per eam [obedientiam] obtinuit iustitiam, patiendo poenam peccati sine peccato. »

Cette justice du Christ nous est communiquée par la bonté divine : ainsi nos péchés sont effacés et nous sommes réconciliés avec Dieu.

« Sicque sublato, hoc est dimisso peccato, cui iustitia inimicabatur, plena facta est Dei et hominum reconciliatio, et finis irae, hoc est iustae vindictae in Deo... Fit finis vindictae, sed aeternae... »

Enfin, pour conclure, Guillaume distingue trois choses dans l'œuvre du Rédempteur : le mystère de notre réconciliation, un exemple d'humilité et une excitation à l'amour. Il constate qu'Abélard glisse sur le premier point, néglige le second, pour s'étendre uniquement sur le troisième, comme si ce dernier pouvait subsister en dehors des deux autres.

« Tanquam posset provocari homo superbus ad amorem Dei, nisi primo humiliaretur ab amore sui et *nisi prius sacramento redemptionis solveretur*, ligatus a condicione et vinculo peccati [1]. »

Ainsi donc le rôle de Guillaume de Saint-Thierry a consisté en deux choses : à maintenir dans tout son réalisme surnaturel le mystère de la Rédemption — et d'ailleurs son explication sur ce point pourrait être plus claire; en second lieu, à le dégager des idées fausses sous lesquelles Abélard le défigurait. Avec plus d'ampleur et de vigueur, saint Bernard allait reprendre cette double tâche.

1. Gulielm. a s. Theod. *Disput. adv. Abael.* VII. — *P. L.* CLXXX; col. 269-276.

III

Les historiens ne manquent jamais d'observer que saint Bernard s'est fait contre Abélard le défenseur des droits du démon. Mais ils semblent réduire là son rôle, oubliant qu'il a, bien plus encore, précisé et défendu la notion traditionnelle de l'expiation.

Dans son exposé des erreurs d'Abélard, on remarquera qu'il consacre toute une page aux critiques d'Abélard sur la doctrine de l'expiation, contre quelques lignes réservées aux droits du démon[1]. Et ceci nous avertit déjà de l'inégale proportion que ces idées occupaient dans son esprit. Aussi dans sa réfutation, après avoir revendiqué les droits du démon — il en sera question ailleurs — Bernard consacre le principal de ses efforts à exposer et défendre la doctrine catholique[2].

Il explique le mystère de la rédemption par notre solidarité en Jésus-Christ.

« Homo siquidem qui debuit, homo qui solvit. Nam si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt : *ut videlicet satisfactio unius omnibus imputetur,* sicut omnium peccata unus ille portavit. Nec alter iam inveniatur qui forefecit, alter qui satisfecit; quia caput et corpus unus est Christus. *Satisfecit ergo caput pro membris,* Christus pro visceribus suis. »

Puis il expose qu'il est aussi légitime pour nous d'être sanctifiés par la justice d'un autre que d'être souillés d'une faute étrangère.

« Cur non aliunde iustitia, cum aliunde reatus? Alius qui peccatorem constituit, alius qui iustificat a peccato; alter in semine, alter in sanguine. »

Cette solidarité, ou plutôt cette identité de tous les hommes avec le Christ est un gain sur le point de vue juridique du *Cur Deus homo* : les historiens signalent à juste

1. BERNARD. *Capitula haer. Petri Abaelardi,* IV. — *P. L.* CLXXXII; col. 1050.
2. *Contra errores Abaelardi,* VI, 15-IX, 25. *Ibid.* col. 1065-1072.

titre cette idée comme un trait caractéristique de la doctrine de l'abbé de Clairvaux [1], qui ne fait d'ailleurs en cela que revenir à saint Paul et aux Pères.

Saint Bernard invective ensuite Abélard, qui veut tout réduire à l'exemple.

« Ad id solum putet et disputet redigendum, ut traderet hominibus formam vitae vivendo et docendo, patiendo autem et moriendo charitatis metam praefigeret. Ergo docuit iustitiam, et non dedit? ostendit charitatem, sed non infudit? »

C'est aplanir le mystère, c'est-à-dire le supprimer :

« Altissimum sacramentum et mysterium... planum et apertum reddit. »

Il répond ensuite aux difficultés de son adversaire. Quelle nécessité, dit-on, pour le Sauveur d'endurer cette passion cruelle? C'était notre besoin et le fait de sa bonté : n'en demandons pas davantage. Dieu, sans doute, avait mille autres moyens de nous sauver; mais ceci n'enlève rien à la valeur de celui qu'il a choisi. Il s'agit d'examiner les faits d'après les sources de la révélation et non pas de spéculer sur le pourquoi. Cependant on peut dire que ce mode est le plus convenable, parce qu'il sert à mieux nous instruire par les multiples souffrances du Rédempteur. D'ailleurs, si nous ne pouvons percer le mystère de la volonté divine, il nous est toujours possible d'en recueillir le fruit. Ce fruit, c'est notre réconciliation avec Dieu et la rémission de nos péchés. Acceptons le fait, sans en chercher le pourquoi.

« Cur, inquis, per sanguinem, quod potuit facere per sermonem? Ipsum interroga [Apostolum]. Mihi scire licet quod ita; cur ita, non licet. »

Ce sont les paroles d'un croyant qui fait passer la foi avant tout raisonnement.

Sans doute, la mort de Jésus-Christ fut un crime; mais, d'un autre côté, elle fut agréable à Dieu, à cause de l'amour qu'elle révèle.

« Quasi non potuerit Deo in uno eodemque facto displicere iniquitas malignantium, et *placere pietas patientis.* »

1. Cf. Ritschl, *op. cit.* I, p. 18 et Grétillat, *op. cit.* IV, p. 289.

Mais alors ce péché, qui l'expiera? Le sang de Jésus-Christ est assez précieux pour effacer même le crime de ses bourreaux. On demande encore comment la mort de l'innocent a pu plaire à Dieu : ce n'est pas en sa mort que Dieu s'est complu, mais en son libre dévoûment : « *Non mors, sed voluntas placuit sponte morientis.* » Et c'est ce qui fait qu'il n'y a pas là de cruauté.

« Non requisivit Pater sanguinem Filii, sed tamen acceptavit oblatum : non sanguinem sitiens, sed salutem, quia salus erat in sanguine... Salus plane, et non sola charitatis ostensio. »

Après avoir ainsi résolu les objections d'Abélard, saint Bernard aborde de front sa thèse. L'exemple, dit-il, est inutile si auparavant Jésus-Christ ne nous a pas relevés. « *Quid prodest quod nos instituit, si non restituit?* » Puisque l'Apôtre a rapproché Jésus d'Adam, il faut admettre le même genre d'influence. Or, à moins d'être pélagien, on ne dira pas que le premier père nous ait nui seulement par son exemple.

« Si christianae fidei et non haeresi Pelagianae acquiescentes, generatione non institutione traductum in nos confitemur Adae peccatum, et per peccatum mortem; fateamur necesse est et a Christo nobis non institutione sed regeneratione restitutam iustitiam, et per iustitiam vitam. »

Les principes d'Abélard en arrivent surtout à rendre la rédemption inutile pour les enfants, qui ne sont pas capables de cet amour souverain qu'il prône.

Enfin, Bernard termine par un résumé des fins de l'Incarnation, analogue à celui que nous avons vu dans Guillaume de Saint-Thierry.

« Tria praecipua in hoc opere nostrae salutis intueor : formam humilitatis..., charitatis mensuram..., *redemptionis sacramentum.* »

Ce dernier point est évidemment la condition nécessaire des deux autres.

« Horum duo priora sine ultimo sic sunt, ac si super inane pingas... Non habent fundamentum, ac proinde nec statum, si desit redemptio... Nec humilitatis exempla, nec charitatis insignia praeter redemptionis sacramentum sunt aliquid. »

On voit que saint Bernard maintient contre Abélard le réalisme spécifique de la doctrine catholique, mais sans guère en expliquer le mode. Il affirme l'existence du mystère indûment nié, plutôt qu'il ne cherche à en définir la nature. Il se pose en défenseur de la foi, et non pas en théologien.

Cette explication théologique du mystère, qui n'est pas donnée ici, nous la trouvons esquissée, en dehors de toute polémique, dans un autre ouvrage de saint Bernard[1].

La vie et la mort du Sauveur, dit-il, sont toutes deux bien précieuses : celle-là, pour nous instruire ; celle-ci, pour nous délivrer.

« Vita Christi vivendi mihi regula exstitit; mors, a morte redemptio. Ila vitam instruxit, mortem ista destruxit. »

On reconnaît les principes augustiniens. En effet, dit-il, l'homme avait trouvé dans le péché la mort de son âme, et, par elle, logiquement, la mort du corps. Une seule mort du Sauveur a détruit l'une et l'autre.

« Utrique Deus homo una sua corporali ac voluntaria benigne et potenter occurrit, illaque una sua nostram utramque damnavit. »

Pourquoi cette puissance de la mort de Jésus-Christ? Parce qu'elle fut imméritée et volontaire.

« Unde confidimus quod mortem abstulit? Hinc plane *quod eam ipse qui non meruit pertulit*. Qua enim ratione exigeretur a nobis quod pro nobis ipse iam solvit? »

La mort du pécheur ne peut acquitter qu'une dette personnelle ; mais un juste peut à bon droit mourir pour autrui.

« Quanto sane indignius moritur qui mortem non meruit, tanto is iustius, pro quo moritur, vivit. »

Quelle est, dit-on, cette justice qui fait mourir l'innocent pour le coupable? Ce n'est pas justice, répond saint Bernard, mais miséricorde.

« Non est iustitia, sed misericordia... At vero si iustitia non est, non tamen contra iustitiam est. »

1. *Liber ad milites templi*, XI, 18-28. *Ibid.* col. 932-937.

Mais, en admettant que le juste puisse satisfaire pour le pécheur, comment, dit-on, un seul pourra-t-il satisfaire pour plusieurs? Et Bernard de répondre avec saint Paul que, si le péché d'Adam nous a perdus tous, à plus forte raison la justice du Christ peut-elle nous sauver. D'où il conclut en se résumant :

« Christus igitur et peccata dimittere potuit, cum Deus sit; et mori, cum sit homo; et mortis moriendo solvere debitum, quia iustus; et omnibus unus ad iustitiam vitamque sufficere, quandoquidem et peccatum et mors ex uno in omnes processerit. »

Cependant cette mort salutaire a été retardée, pour qu'il pût nous donner l'exemple et nous exciter à l'amour, en sorte que rien ne manquât à notre salut.

Dans ses sermons, saint Bernard parle souvent de la Rédemption, surtout pour faire ressortir en paroles enflammées l'amour immense que Jésus-Christ nous y témoigne et l'amour réciproque qu'elle doit provoquer en nous[1]. Le seul motif, dit-il, qui fait préférer au Sauveur la rédemption par la souffrance, c'est qu'il la juge plus capable de forcer notre reconnaissance à force d'amour[2]. On voit que saint Bernard ne laisse pas à Abélard le monopole de cet aspect moral de la Rédemption; M. Harnack lui-même est obligé de convenir qu' « il a su parler d'une façon plus édifiante de son amour pour Christ[3] ». Mais il ne néglige jamais la valeur objective de la Passion.

Il y a là une obéissance qui nous absout de toute faute. Cette mort est plus puissante pour le bien que nos péchés pour le mal[4]. Elle seule pouvait suffire à nous sauver : « *Ea nimirum hostia, sicut sola prodesse potuit, sic sola suffecit.* » La raison en est que seul Jésus-Christ est sans péché[5]. Aussi

1. *Serm. de passione*, 4-5. — *P. L.* CLXXXIII; col. 264-5. Cf. *De diversis, Serm.* XXII, 5-7; col. 597-8.
2. *In cantic. cant. Serm.* XI, 7; *ibid.* col. 827.
3. HARNACK, *Précis*, p. 339.
4. *Serm. de passione*, 7; *ibid.* col. 266-7. Cf. *In festo Annunt. Serm.* I, 4; *ibid.* col. 384.
5. *In domin. Palm. Serm.* III, 3; col. 261. Cf. *In nat. Domini, Serm.* IV, 5; col. 102.

bien notre Rédemption, gratuite pour nous, ne l'est pas pour Dieu.

« ... Gratis quod ad te pertinet. Nam quod ad illum, plane non gratis. Salvus factus es pro nihilo, sed non de nihilo tamen[1]. »

Et tout encore s'explique par l'amour.

« Dilexit autem dulciter, sapienter, fortiter... In carnis assumptione condescendit mihi, in culpae vitatione consuluit sibi, in mortis susceptione *satisfecit Patri.* »

Cette satisfaction est le point principal; mais elle aussi suppose l'amour.

« Ut Patri nos reconciliet, mortem fortiter subit et subigit, fundens pretium nostrae redemptionis sanguinem suum. Ergo, nisi amasset dulciter, non me in carcere requisisset illa maiestas; sed iunxit affectioni sapientiam, iunxit et patientiam, qua placaret offensum Deum Patrem[2]. »

Au total, pas plus dans ses autres ouvrages que dans sa réfutation d'Abélard, l'abbé de Clairvaux ne pousse très profondément l'étude du dogme rédempteur. Il affirme la foi traditionnelle énervée par le moralisme rationaliste d'Abélard; il se préoccupe moins de l'expliquer, ou il se contente des notions plutôt sommaires des Pères : il se plait surtout à développer l'idée de substitution pénale. On aura remarqué que l'idée de satisfaction apparait plusieurs fois chez saint Bernard — et ceci prouve encore une fois qu'elle s'accordait sans peine avec les idées traditionnelles; mais elle est peu exploitée. Et ce fait particulier est bien conforme à la manière habituelle de saint Bernard, qui se borne, a-t-on dit, « à exposer le dogme sans faire aucune incursion dans le domaine de la théologie spéculative mise en crédit par saint Anselme[3] ».

Le résultat des polémiques de saint Bernard et des condamnations ecclésiastiques fut d'amener Abélard à rétracter ses erreurs. Voici comment il s'exprime sur la doctrine rédemptrice.

1. *In Psalm.* « Qui habitat... », *Serm.* XIV, 3; col. 240.
2. *In cant. Serm.* XX, 2-3; col. 867-868.
3. Vacandard, *Dict. th. cath.* art. *Bernard*, col. 762.

« Solum Filium Dei incarnatum profiteor, ut nos a servitute peccati et a iugo diaboli liberaret, et supernae aditum vitae morte sua nobis reseraret[1]. »

En dehors de la première partie qui vise les droits du démon, la formule est assurément peu explicite. Elle ne s'exprime aucunement sur le mode d'efficacité de la mort du Sauveur; mais elle en sauvegarde suffisamment la valeur surnaturelle objective — et c'est, en même temps que la substance du dogme catholique, ce que saint Bernard voulait conserver avant tout. Aussi se trouve-t-il des protestants, comme Reuter et Seeberg, pour apprécier le rôle bienfaisant de l'abbé de Clairvaux contre les hétérodoxies dangereuses d'Abélard : ils lui reconnaissent le mérite de conserver à la Rédemption un fondement objectif. M. Harnack a beau les inviter durement à abandonner ces catégories dogmatiques surannées[2] : ce « quelque chose d'objectif » reste cher à toutes les âmes qui tiennent encore à assurer une réalité au plus sublime de nos mystères. Saint Bernard, en le défendant, a été l'écho de la foi chrétienne depuis saint Paul et l'Évangile : voilà pourquoi il sera justifié par les historiens qui ont le sens de la tradition catholique et suivi par les croyants qui ne veulent pas, sous prétexte d'on ne sait quel vague libéralisme, renoncer tout à fait au christianisme.

IV

Pendant que saint Bernard défendait ainsi contre les témérités doctrinales d'Abélard l'intégrité du dogme, à côté, d'autres essayaient de reprendre, en dehors de toute polémique, le travail théologique tenté et en même temps compromis par le novateur. A l'école de Sainte-Geneviève s'oppose l'école de Saint-Victor; et l'histoire sait aujourd'hui combien cette école, grâce surtout à son maître le plus illustre, Hugues, a puissamment contribué à la nais-

1. Abaelard, *Confessio fidei*. — *P. L.* CLXXVIII; col. 105-106.
2. Harnack, *Dogmengeschichte*, III, p. 376, note 1.

sance de la Scolastique, en ramenant à une sage orthodoxie la curiosité philosophique, éveillée mais égarée par Abélard. Sur la question de la Rédemption, Hugues de Saint-Victor se rattache à saint Anselme.

Le démon, dit-il, fut précipité tout de suite dans l'enfer; mais l'homme, que Dieu voulait sauver, fut laissé sur la terre pour en apprendre les moyens. Comme il en est incapable, il ne peut compter que sur la miséricorde divine, et Dieu veut bien oublier sa qualité de juge pour se faire son conseiller d'abord, son sauveur ensuite.

« Necesse est ut Deus. . interim per gratiam ostendat evadendi consilium et post consilium conferat auxilium. »

Sous la loi naturelle, Dieu a laissé l'homme à lui-même, afin qu'il sentît le besoin de conseil. Ce conseil lui a été donné plus tard, lorsqu'il a compris son ignorance, par la Loi écrite. Enfin, lorsqu'il a reconnu son insuffisance, au temps de la grâce, Dieu lui a offert son secours.

« Consilium erat in ratione satisfactionis : auxilium erat in effectu redemptionis. »

Hugues va préciser la nature de ce secours autrement qu'en ces termes mystiques.

Le péché étant un dommage et une injure faite à Dieu, il fallait, pour apaiser sa colère, réparer l'un et l'autre.

« Deum rationabiliter placare non poterat, *nisi et damnum quod intulerat restauraret et de contemptu satisfaceret.* »

D'où deux parties dans l'œuvre du salut : compensation et satisfaction.

Mais l'homme n'avait rien à offrir à Dieu en compensation de sa faute : une créature sans raison était insuffisante; un homme aussi, parce que pécheur.

« Nihil ergo homo invenit unde Deum sibi placare posset, quia sive sua, sive seipsum daret, digna recompensatio non esset. »

Alors Dieu est venu à son secours en offrant à l'humanité un homme, bien supérieur au premier, qui pût fournir cette compensation à sa place.

« Dedit Deus gratis homini quod homo ex debito Deo redderet. Dedit igitur homini hominem, quem homo pro homine redderet, qui, ut digna recompensatio fieret, priori non solum aequalis sed maior esset. »

Ainsi s'accomplit en Jésus-Christ le triomphe de la justice et de la miséricorde.

« Quod ergo homini datus est Christus, Dei fuit misericordia. Quod ab homine redditus est Christus, fuit hominis iustitia. »

Aussi la seule naissance du Sauveur a-t-elle suffi pour apaiser la colère divine, parce que, dès ce moment, l'humanité a trouvé dans son sein un homme égal et même supérieur au premier.

Mais il restait encore à satisfaire pour l'injure commise.

« Sed adhuc supererat homini ut, sicut restaurando damnum placaverat iram, ita quoque pro contemptu satisfaciendo dignus fieret evadere poenam. »

Le moyen pour cela était de s'imposer une peine volontaire et indue, pour ainsi mériter d'échapper à la peine qui était due. Mais toute peine était méritée par l'homme à cause de son péché : il fallait un innocent pour souffrir à sa place.

« Ut ergo homo iuste debitam poenam evaderet, necesse fuit ut talis homo pro homine poenam susciperet, qui nihil poenae debuisset. »

Le Christ seul le pouvait — et il l'a fait. Sa naissance, nous l'avons vu, a payé la dette de l'homme : sa mort a expié notre faute.

« Nascendo debitum hominis Patri solvit et moriendo reatum hominis expiavit, ut, cum ipse pro homine mortem quam non debebat sustineret, iuste homo propter ipsum mortem quam debebat evaderet. »

C'est ainsi que le Sauveur a tenu notre place :

« Causam nostram fecit, quia debitum Patri pro nobis solvit et moriendo reatum expiavit. »

Un peu plus loin, Hugues insiste sur cette solidarité de nature entre Jésus-Christ et nous.

« Suscepit de natura hostiam pro natura, ut de nostro esset holocaustum offerendum pro nobis. »

Enfin, il reconnaît avec saint Augustin que Dieu aurait pu nous racheter autrement ; mais l'Incarnation était plus convenable pour exciter notre espérance et nous servir de modèle [1].

Il y a dans cette doctrine de Hugues de Saint-Victor de curieuses subtilités ; et, par exemple, cette manière d'entendre que l'Incarnation du Sauveur a payé la dette de la nature humaine est assez originale — aussi originale peut-être que peu fondée. Pour le reste, on voit qu'il applique à la vieille idée de substitution pénale, que nous avons aussi trouvée dans saint Bernard, ce que saint Anselme avait dit de la satisfaction morale. Ce sont les mêmes principes appliqués à une idée plus secondaire. Et par là Hugues, moins pénétrant que saint Anselme, plus logique que saint Bernard, peut servir entre eux comme de trait d'union.

V

L'influence sagement progressiste de l'école de Saint-Victor était d'autant plus utile que les doctrines d'Abélard n'étaient pas mortes avec lui. La critique a révélé l'existence d'une école théologique issue d'Abélard [2] et il est facile de constater que les ouvrages qui en relèvent, comme s'ils ne voulaient ni suivre ni combattre la doctrine du Maître, se taisent sur la question de la Rédemption ou s'expriment en formules tout à fait insuffisantes.

En dehors de l'*Epitome*, que nous avons vu qui suit sans la modifier la doctrine d'Abélard, d'autres sommes, écrites vraisemblablement après la condamnation du Maître, s'efforcent, en gardant l'essentiel de son enseignement, de l'amender dans le sens de l'orthodoxie. La *Summa sententiarum*, dans laquelle personne ne voit plus aujourd'hui l'œuvre de

1. Hug. a s. Vict. *De Sacr.* I; pars VIII^a, c. III et IV. — *P. L.* CLXXVI ; col. 307-309. Cf. *ibid.* 7-10 ; col. 310-312. On trouve la même thèse dans *De sacr. legis naturalis et scriptae ; ibid.* col. 29-30.
2. Cf. Portalié, *Dict. de théol. cath.* art. *Abélard*, col. 49-55.

Hugues de Saint-Victor et qui se rattache visiblement à l'école d'Abélard, est un premier exemple de cette adaptation un peu embarrassée. L'auteur est aussi bref que possible sur la Rédemption : il se contente de dire que « Jésus-Christ est venu pour condamner le démon et délivrer l'homme » (*ut damnaret diabolum et hominem liberaret*) et que, pour cela, il a pris également notre corps et notre âme. Sur la manière dont s'est accomplie cette délivrance, on ne nous dit rien, sinon cette vague formule, qui revient un peu plus loin, que Jésus-Christ, « a mérité pour nous[1] ».

Les *Sentences* de Roland Bandinelli, avec plus de mots, ne sont guère plus explicites. A propos de l'Eucharistie, l'auteur nous dit que les sacrifices de l'ancienne Loi étaient la figure d'un sacrifice nouveau et plus parfait[2] : indirectement, il en ressort que Roland considérait aussi la mort du Sauveur sur la croix comme un sacrifice. Plus loin, il proclame que l'Incarnation comprend tout le mystère de notre salut.

« In quo totius nostrae salutis ad liberationem summa videtur consistere. »

Sans s'expliquer davantage sur le mode de notre délivrance, il se pose aussitôt la question : pourquoi Dieu, qui pouvait nous racheter autrement, a-t-il de préférence choisi cette manière ? Il répond : parce que c'est la plus propre à nous exciter à l'amour et à l'obéissance.

« Hac itaque de causa hoc modo humanum genus voluit redimere, ut ad humilitatem et sui venerationem homines magis provocaret[3]. »

Et c'est tout. Le P. Gietl reconnait que « Roland trahit l'influence d'Abélard en ce que la *satisfaction est mise au second plan*[4] » — formule bénigne pour dire sans doute qu'elle est supprimée.

1. Inter opp. Hug. *Sum. Sent.* I, 15. — *P. L.* CLXXVI; col. 70. Cf. *ibid.* I, 18; col. 77.
2. *Die Sentenzen Roland's* (édition Gietl), p. 152-3.
3. *Ibid.* p. 157-159. Voir en note les passages parallèles d'Omnebene et des Sentences de saint Florian.
4. *Ibid.* Introd. p. xxxiii.

CHAPITRE XX

ÉLABORATION THÉOLOGIQUE. — PIERRE LOMBARD, ALEXANDRE DE HALÈS, SAINT THOMAS.

Fortifié dans son existence, mais un instant retardé dans sa croissance par la négation d'Abélard, le dogme de la Rédemption, une fois la crise passée, allait reprendre, dans la paix des écoles, le cours normal de son développement. Ce n'est pas que nous allions voir surgir d'idée nouvelle. Mais si le temps de la création est passé, celui de l'organisation commence, et nous verrons comment les données traditionnelles vont recevoir petit à petit ces précisions, distinctions et nuances, cette ordonnance logique aussi, qui constituent l'élaboration théologique d'un dogme : par quelle série d'efforts, en un mot, de Pierre Lombard à saint Thomas, en combinant dans une synthèse didactique les effets variés de la Rédemption signalés par les Pères et le principe dégagé par saint Anselme, la théologie rédemptrice est parvenue à sa forme à peu près actuelle.

I

Ce n'est pas le lieu de dire ici quelle est, dans l'histoire de la théologie, l'importance de Pierre Lombard : tout le monde sait qu'en réunissant dans ses œuvres la dialectique de l'école d'Abélard à l'orthodoxie de l'école de Saint-Victor, et en appuyant le tout sur un choix de textes patristiques qui représente à peu près toutes les connaissances de l'époque, le Maître des Sentences fut le vrai fondateur de

la Scolastique. Sur la Rédemption cependant, sa doctrine se ressent encore de celle d'Abélard : et c'est pourquoi son influence sur ce point, malgré une réelle efficacité, fut en somme moins considérable et eut besoin d'être complétée par d'autres.

La première idée que Pierre Lombard rattache à la passion du Christ, c'est l'idée de mérite. Car il fallait avant tout nous ouvrir les cieux. Par sa passion, certes, le Sauveur a tout d'abord mérité pour lui-même la glorification de son corps et de son âme; mais il l'avait déjà suffisamment méritée par les vertus de sa vie. Si donc il est mort, c'est pour nous et non pour lui. Sa mort est à la fois un exemple de vertu et une cause de salut.

« ... ut ipsius passio et mors tibi esset *forma et causa* : forma virtutis et humilitatis, causa gloriae et libertatis : forma Deo usque ad mortem obediendi et causa tuae liberationis ac beatitudinis. »

En effet, il nous a mérité le ciel et la délivrance du péché et du démon.

« Meruit enim nobis per mortis ac passionis tolerantiam quod per praecedentia non meruerat, scilicet aditum paradisi et redemptionem a peccato, a poena, a diabolo... Ipse enim moriendo factus est hostia nostrae liberationis. »

Dieu avait décrété que l'homme ne rentrerait pas dans le paradis perdu, s'il n'y avait un homme qui pût réparer par son humilité la ruine causée par l'orgueil du premier. Mais aucun homme n'était capable d'offrir un sacrifice suffisant pour notre réconciliation : Jésus-Christ a été cette victime parfaite.

« Sed Christus homo sufficiens et perfecta fuit hostia, qui multo amplius est humiliatus... quam ille Adam superbiit. »

Notre péché est même si grand que nous ne pouvions être sauvés par un autre sacrifice. Lombard cite ici le texte si souvent rencontré dans les Gloses :

« Tantum fuit peccatum nostrum ut salvari non possemus, nisi Unigenitus Dei filius pro nobis moreretur debitoribus mortis. »

Mais, en bon théologien, il précise aussitôt par la distinction suivante :

« Quod non ita intelligendum quasi *non alio modo* salvari non potuerit quam per mortem suam, sed *quia per aliam hostiam* non potuit nobis aperiri regni aditus. »

Et voilà à peu près expliqué, dit-il (*aliquatenus ostensum est*), comment la mort du Christ nous a ouvert le royaume des cieux [1].

Pierre Lombard, on le voit, fonde le mérite du Christ sur une signification objective et métaphysique de sa mort et pour l'expliquer, il introduit la vieille idée de sacrifice, dont il associe, d'une façon qui ne laisse pas que d'être originale, la terminologie rituelle avec la réalité morale d'un acte d'humilité réparatrice. Qu'est-ce autre chose que la satisfaction? Tous les auteurs ont remarqué que P. Lombard n'use pas de l'idée de saint Anselme — et c'est vrai; ils ajoutent que c'est parce qu'il ne lui trouvait pas de racines traditionnelles [2]. Mais les meilleures racines de l'idée anselmienne sont dans ce raisonnement même de Pierre Lombard; et s'il évite le mot de satisfaction pour lui substituer l'image impropre et vieillie de sacrifice — ce peut être, en effet, respect scrupuleux du formulaire traditionnel et ce n'est pas en tout cas un progrès — il ne faut pas s'illusionner à ce point sur les apparences verbales que d'oublier qu'il connaît, emploie et adopte l'idée.

Dans la question suivante, Pierre Lombard se demande comment par la mort de Jésus-Christ nous sommes rachetés du démon, du péché et de la peine. Il cherche la manière dont se fait l'application détaillée de la rédemption dont il a fondé, dans la distinction précédente, le principe général.

Le Sauveur nous a délivrés du démon en nous délivrant du péché : comment donc sommes-nous délivrés du péché par sa mort? C'est ici qu'apparaissent les idées d'Abélard. Cette mort, dit Lombard, nous révèle toute l'étendue de l'amour divin et, par là, excite dans nos cœurs une vive charité qui nous justifie.

1. Pet. Lombard. *Sent.* lib. III. Dist XVIII. — *P. L.* CXCII; col. 793-795.
2. Cf. Ritschl, *op. cit.* I, p. 56-57. Harnack, *op. cit.* III, p. 377-8. Baltzer, *op. cit.* p. 104-5.

« Exhibita tantae erga nos dilectionis arrha, et nos movemur accendimurque ad diligendum Deum, qui pro nobis tanta fecit; et per hoc iustificamur, id est soluti a peccatis iusti efficimur. *Mors ergo Christi nos iustificat, dum per eam charitas excitatur in cordibus nostris.* »

Nous sommes aussi délivrés d'une autre manière, « par la foi en la passion » (*per fidem passionis*), comme les Hébreux qui regardaient le serpent d'airain. Lombard n'insiste pas sur cette explication, d'ailleurs peu claire, et qui se ramène sans doute, comme la première, à l'ordre psychologique et moral; mais il conclut avec saint Augustin qu'ainsi par le sacrifice du Christ tous nos péchés sont détruits [1].

Les mêmes historiens qui veulent détacher Pierre Lombard de saint Anselme reconnaissent ici des infiltrations abélardiennes [2]. Evidemment la doctrine qu'on vient de lire est celle d'Abélard; mais, à y regarder de près, on voit que chez son disciple elle a une portée tout autre que celle qu'il lui donnait lui-même. Abélard entendait exprimer par là tout l'effet de la passion du Christ; Lombard veut parler de l'appropriation subjective d'une rédemption dont il a dit plus haut la réalité objective — et de ce chef, son opinion ne manque pas de justesse et même d'une certaine profondeur. Seulement, cette subordination des deux points de vue — nous verrons que les commentateurs subséquents en font la remarque — n'est pas clairement indiquée; et ce manque de logique, d'autant plus étonnant chez un théologien qui a d'ordinaire un sens plus exact des nuances, ne laisse pas que de créer de fâcheuses équivoques.

Après avoir dit comment la passion nous délivre du péché, Pierre Lombard ajoute qu'elle nous délivre aussi de la peine. La peine éternelle est enlevée complètement avec le péché; la peine temporelle ne sera tout à fait supprimée que dans l'autre vie par la résurrection des corps.

« Ab aeterna quidem [poena] relaxando debitum : a temporali vero penitus nos liberabit in futuro [3]. »

1. *Dist.* XIX, 1-2; *ibid.* col. 795-796.
2. Voir surtout Harnack, *op. cit.* p. 378, note 2.
3. M. Baltzer (*op. cit.* p. 96) fait dire à cette phrase juste le contraire, ce qui a toujours passé pour être un contresens.

Si la peine nous est ainsi épargnée, c'est que le Sauveur l'a soufferte pour nous sur la croix.

« Per ipsius poenam, quam in cruce tulit, omnis poena temporalis... in baptismo penitus relaxatur,... et in paenitentia minoratur. »

La peine de Jésus-Christ supplée à ce qui manquerait à la pénitence du pécheur.

« Non enim sufficeret illa poena, qua paenitentes ligat Ecclesia, *nisi poena Christi cooperaretur, qui pro nobis solvit.* »

Ainsi Jésus-Christ est notre médiateur qui nous réconcilie avec le Père, et Lombard observe avec saint Augustin que cela ne veut pas dire que Dieu ait commencé alors seulement de nous aimer, mais qu'il a détruit le péché qui était un obstacle entre Dieu et nous [1].

Enfin, Pierre Lombard se demande si Dieu ne pouvait nous sauver autrement et il répond avec saint Augustin que l'Incarnation n'était pas nécessaire, mais que c'était le moyen le plus convenable, entre autres raisons, pour élever nos âmes à l'espoir de l'immortalité. Ainsi donc, Jésus-Christ est la victime parfaite offerte à Dieu pour notre réconciliation.

« Christus est sacerdos, idemque hostia et pretium nostrae reconciliationis, qui se in ara crucis non diabolo, sed Deo-Trinitati optulit, pro omnibus quantum ad pretii sufficientiam, sed pro electis tantum quantum ad efficientiam [2]. »

On retrouverait les principales de ces idées — idée de sacrifice expiatoire [3] et de substitution pénale [4] — dans les commentaires où Pierre Lombard a compilé le souvenir de ses lectures dans les Pères ou les précédents commentateurs. Il est inutile de citer des textes qui développeraient, sans y rien ajouter, la doctrine succincte du livre des Sentences.

1. *Dist.* XVIII, 3-7; *ibid.* col. 796-798.
2. *Dist.* XIX, 1-2; *ibid.* col. 798-799.
3. *II Cor.* v, 21; *ibid.* col. 45. *Gal.* I, 4; col. 96. *Eph.* v, 2; col. 209. *Hebr.* II; col. 419.
4. *Ps.* XXI, 6. — *P. L.* CXCI, col. 229. *Ps.* LXVIII, 6; col. 629.

En résumé, le principal mérite de Pierre Lombard a consisté à classer — ou du moins à rapprocher; car nous avons vu que la liaison n'est pas toujours très apparente — les opinions et les textes des Pères relatifs à la Rédemption. Nous lui devons aussi d'avoir rattaché à l'idée fondamentale de péché l'idée de substitution pénale, qui était restée en dehors de la synthèse anselmienne; ainsi que, sur quelques points, de très heureuses distinctions qui éclaireront les théologiens de l'avenir. Mais son originalité ne porte guère, en général, que sur de petits détails : dans l'ensemble, il est strictement conservateur, à ce point qu'il n'a pas aperçu ce que l'idée, pour lui trop moderne, de saint Anselme aurait avantageusement donné à sa doctrine de profondeur et de cohésion intime. Le livre des Sentences, en un mot, — et ceci en dit en même temps la valeur et les lacunes — est un répertoire consciencieux et relativement méthodique des notions traditionnelles.

II

La doctrine anselmienne de la satisfaction, trop négligée par Pierre Lombard, a inspiré à des degrés divers ses contemporains. Richard de Saint-Victor par exemple, dans son traité *De Verbo Incarnato*, donne, au milieu d'un symbolisme parfaitement indéchiffrable, une vue générale de la Rédemption.

Pour expliquer comment le Sauveur était « le désiré des nations », Richard décrit les divers états de la pensée humaine sur la chute et la Rédemption. Les uns, dit-il, souffraient des ténèbres de l'idolâtrie, sans comprendre toute l'étendue de leur captivité. D'autres, plus instruits, sentaient leur esclavage et la blessure faite par le péché; mais ils ne savaient pas le moyen d'en sortir. D'autres enfin ont compris le mode de relèvement, mais non le divin bon plaisir. Richard ne s'occupe que de ceux-ci. Ils ont compris, à la lumière de la raison et

de la foi, que, si l'homme n'avait pas péché, il serait arrivé au bonheur éternel. Mais, après sa chute, s'il recouvrait par pure miséricorde les biens perdus, ce serait pour lui un opprobre. Car le démon pourrait toujours lui reprocher qu'il n'a aucun droit à ce qu'il possède. D'ailleurs, quand il n'y aurait pas le démon, ce serait assez des remords de sa propre conscience : le souvenir de la faute non réparée le couvrirait de honte. Donc une satisfaction était nécessaire.

« Perspicua igitur ratio docet quod sine satisfactione homo ad plenum reparari non posset. »

Mais, pour fournir cette satisfaction indispensable, il faudrait une humiliation aussi grande que l'orgueil de la chute : on remarquera cet aspect tout moral de la satisfaction, le même que nous avons trouvé, avec le mot en moins, chez P. Lombard.

« Ad plenitudinem autem satisfactionis oportuit ut tanta esset humiliatio in expiatione quanta fuerat praesumptio in praevaricatione. »

Or l'orgueil, qui est dans le péché de l'homme, ne pouvait être réparé que par l'humiliation d'un Dieu.

« Quando homo praesumpsit contra Deum, facta est elatio de imo ad summum. Oportuit ergo ut ad expiationis remedium fieret humiliatio de summo ad imum. »

Ajoutons que, si l'homme était racheté par une créature, il serait vis-à-vis d'elle dans un état de dépendance, ce qui ne convient pas : il fallait donc un Dieu.

« Ad plenam restaurationem omnino non sufficeret persona quae Deus non esset. »

D'autre part, il fallait un homme pour que la satisfaction fût applicable à l'homme, et aussi parce que l'homme avait encouru la mort : ne fallait-il pas une mort imméritée pour acquitter cette dette?

« Ad eiusdem debiti expiationem obediendo indebitam mortem pro debita solvere oportuit. »

Il fallait donc un médiateur qui eût en lui les deux natures.

« Ecce quo modo ratione colligitur quo modo oportuit mediatorem Dei et hominum verum Deum et verum hominum esse. »

Richard établit ensuite, par de subtiles considérations dans lesquelles nous n'avons pas à le suivre, que ce ne pouvait être que le Fils; et il termine en déterminant le rôle de chacune des personnes de la sainte Trinité.

« Divisit itaque Trinitas negotium salutis humanae, ut unam eamdemque hominis culpam Pater puniret, Filius expiaret, Spiritus Sanctus ignosceret... Pater satisfactionem exigit, Filius exsolvit, Spiritus Sanctus se medium interposuit [1]. »

Dans des textes pareils, M. Harnack aurait quelque raison de voir une apparence de Gnosticisme et, la qualification hérétique mise à part, nous ne nous chargerions pas de les défendre. Mais, quoi qu'il en soit de ces écarts momentanés, dont l'entraînement du langage doit surtout être rendu responsable, Richard interprète en général assez bien, et d'une manière personnelle, la doctrine de la satisfaction. Non seulement il en retient, comme Hugues, l'aspect de substitution pénale; mais il le subordonne à ce qui en est le côté essentiel, à la réparation morale. Ajoutons qu'il emprunte au *Cur Deus homo* la stricte nécessité de cette satisfaction, en négligeant d'en donner le principe métaphysique; et nous pourrons conclure que Richard est un vulgarisateur ingénieux et comme un bon élève de saint Anselme, fidèle surtout aux côtés superficiels de la doctrine du Maître, jusques et y compris dans ses exagérations.

Une autre adaptation de la doctrine anselmienne nous est donnée par Gilbert Foliot, évêque de Londres, dans une longue digression de son Commentaire du Cantique des Cantiques, qui est la thèse même de la Rédemption.

L'homme, dit-il, avait péché et, par là, mérité une peine éternelle. De même que, s'il était resté fidèle, il serait devenu pour l'éternité participant du bonheur céleste, la justice exige que, coupable, il soit éternellement puni.

1. Richard. a s. Vict. *De Verbo inc.* 8-11. — *P. L.* CXCVI; col. 1002-5.

C'est alors que la miséricorde et la justice entrent en un merveilleux conflit (*mirabilis obviatio*).

« Misericordia et iustitia sibi contra venire coeperunt... Ad poenas hominem veritas exigebat, de cuius reparatione misericordia melius aliquid disponebat. »

Ce fut la justice qui d'abord l'emporta, et l'homme fut puni. Mais, quand elle fut ainsi pour une grande part satisfaite, comme la miséricorde insistait toujours, Dieu se décida à en tenir compte.

« Cumque magna iam parte satisfactum esset iustitiae..., pulsanti semper et instanti plurimum misericordiae tandem locus datus est in excelsis. »

Le Père se décida à sauver toutes choses par celui-là même qui les avait créées. Le Fils accepta cette mission; et cette soumission est d'autant plus admirable qu'il est en tout l'égal de son Père. Il s'est donc fait obéissant jusqu'à la croix et, en acceptant la mort pour nous, il nous a rendu la vie. Son sang précieux fut la rançon des âmes, son sacrifice a réparé les complaisances coupables d'Adam. Ce qui fait que la justice elle-même n'a plus à se plaindre.

« Iustitiam misericordia osculatur : hic namque simul utrique satisfactum est, cum et homo, misericordia sic agente, redimitur, et iustitiae longe plus quam debebatur exsolvitur. »

On pourrait bien objecter que, l'homme étant condamné à une peine éternelle, Jésus-Christ n'a subi qu'une courte passion. La réponse est facile. Mettons dans une balance la mort éternelle de tous les hommes et la mort, même temporelle, du Fils de Dieu, qui tient leur place (*in unitate et sacramento corporis et capitis*), évidemment celle-ci l'emportera. C'est pourquoi le Sauveur s'applique et commente à son Père la parole du Prophète : *Utinam appenderentur peccata in statera!*

« Poena mea cum obedientia longe peccatis hominum praeponderabit, et tibi [Deo] in expiationem culpae eius et praestationem poenae... satis erit [1]. »

1. Gilb. Foliot. *Expositio in Cantic. cant.* I. — *P. L.* CCII; col. 1160-1162.

A part le conflit naïvement imaginé entre la miséricorde et la justice divines — et l'on n'est pas en droit d'imputer à saint Anselme les erreurs de ses disciples — on a pu voir que la doctrine de la satisfaction, plus encore chez Gilbert Foliot que chez Richard de Saint-Victor, est en général bien traduite et heureusement complétée.

Nous avons un autre disciple éloigné de saint Anselme dans le célèbre théologien du XII[e] siècle, Alain de Lille. Dans un de ses ouvrages nous trouvons d'abord une synthèse traditionnelle en dehors de l'idée de satisfaction.

Avant la venue du Christ, tous les hommes étaient esclaves du péché et, après leur mort, descendaient en enfer. Il fallait les relever pour que l'humanité ne fût pas frappée d'une perte éternelle ; mais ce relèvement demandait l'Incarnation d'un Dieu.

« Ne ergo homo in aeternum periret, restitui hominem oportebat; restitui autem non poterat, nisi Deus hominem assumeret. »

Car l'homme, étant pécheur, ne pouvait se racheter lui-même; d'un autre côté, si nous étions rachetés par un ange, nous serions dans sa dépendance et, par conséquent, notre relèvement ne serait pas complet. C'est pourquoi un Dieu s'est fait homme : sa mort imméritée a brisé l'empire de Satan et a expié nos péchés auprès de Dieu. « *Mors Christi peccati originalis apud patrem hostia et propitiatio fuit.* » Que le Sauveur se soit livré dans ce double but, Alain en trouve de multiples preuves, surtout dans le chapitre LIII d'Isaie[1].

Dans ses « Articles de foi », où il résume la doctrine catholique sous la forme géométrique de théorèmes et de corollaires, dans le but, dit-il, de convaincre rationnellement les esprits rebelles à l'autorité[2], nous trouvons le troisième livre consacré tout entier à la question de la Rédemption.

L'homme, dit-il, par sa fragilité même, a droit à la mi-

1. ALAN. DE INS. *Contra haereticos*, III; 19-20. — *P. L.* CCX; col. 418-420.
2. *De art. cathol. fidei*, Prolog. *ibid.* col. 596-7.

séricorde divine; d'un autre côté, du moment que Dieu a décrété de l'associer aux anges, il doit le relever après sa chute. Cependant la justice divine ne peut pas laisser le péché impuni : il fallait donc une satisfaction. Et cette satisfaction, puisque c'était l'homme qui avait péché, c'était à l'homme et non pas à un autre à la fournir. Mais il ne pouvait pas, soit à cause de la gravité infinie du péché, soit parce que tous ses actes sont déjà dus à Dieu. Donc il fallait qu'un Dieu se fît homme.

« Ergo oportuit Deum esse hominem qui satisfaceret pro creatura. »

Le réparateur devait s'offrir lui-même à Dieu en place du pécheur. De plus, si un seul péché méritait déjà une peine infinie, à plus forte raison tous les péchés des hommes : le Sauveur devait donc s'imposer la plus grande peine possible, et voilà pourquoi Jésus-Christ a subi la mort, de toutes les peines humaines la plus grande. Il s'est donc offert à Dieu en victime expiatoire, et, comme la divinité donne à son sacrifice un prix infini, il a suffi pour détruire tous les péchés de tous les hommes [1].

Alain n'explique guère ici en quoi consiste le caractère satisfactoire de la mort du Sauveur : il le dit davantage, au mot « rançon », dans cette espèce de dictionnaire théologique qu'il a composé. C'est l'humilité du Christ qui est la rançon équivalente de l'orgueil d'Adam.

« Aequivalens pretium dedit Christus pro liberatione hominis, immo maius, quia maior fuit in Christo humilitas quam in Adam superbia [2]. »

On voit que cette idée de l'humilité réparatrice commence à devenir classique : mais, en général, la doctrine d'Alain n'est que le résumé sous forme syllogistique du *Cur Deus homo*.

Ritschl proteste que la théorie d'Anselme ait jamais eu le caractère d'un système universellement accepté et il ajoute : « Au Moyen Age même, grâce à l'autorité de

1. *Ibid.* III, 1-13; col. 609-612.
2. *Distinct. dict. theolog.* « *Redimere* »; *ibid.* col. 923.

Pierre Lombard, Abélard a prévalu sur Anselme[1]. » Ce n'est certainement pas le cas pour la fin du XIIe siècle, où nous venons de voir la doctrine de saint Anselme adoptée partout, jusque dans ses excès : à plus forte raison on ne s'étonnera pas de la voir régner, en se modérant, chez les grands maîtres du XIIIe.

III

Les petits résumés ou les adaptations restreintes qu'on vient de lire avaient suffi, malgré l'influence de P. Lombard, à maintenir les théologiens en contact avec la pensée de saint Anselme : Alexandre de Halès va la faire entrer, pour ainsi dire officiellement, dans l'enseignement des écoles.

Après avoir prouvé que la nature humaine est tombée, mais non pas irréparablement, Alexandre se demande si elle devait nécessairement être relevée. Il faut, dit-il, envisager cette nécessité soit en Dieu, soit en l'homme. De plus, une chose peut être nécessaire, soit parce que immuable, soit parce que inévitable (*Est enim quaedam necessitas immutabilitatis et quaedam necessitas inevitabilitatis*). Cette dernière ne convient évidemment pas à Dieu : il en est autrement de la première. Dans ce sens, notre rédemption était nécessaire pour assurer l'immutabilité des décrets de sa Providence, et d'ailleurs ce n'est là qu'une nécessité improprement dite. Dans l'homme, on ne trouve aucune de ces deux nécessités; mais, comme sans doute il en faut une, Alexandre en suppose une troisième : la nécessité d'indigence. En somme, grâce à ces multiples distinctions, on conserve le mot de nécessité, tout en niant — ou à peu près — la chose; mais on ne sait pas clairement, en somme, si le décret divin de la Rédemption est libre ou non.

Dans l'hypothèse de la Rédemption, une satisfaction

1. RITSCHL, *op. cit.* I, p. 32 et 33.

était-elle nécessaire? En général, il faut dire : oui. Sans doute, absolument parlant (*de potentia absoluta*), Dieu peut réparer la nature humaine sans aucune satisfaction ; il ne le peut pas si l'on considère sa justice, parce que, d'après l'autorité de saint Anselme, ce serait laisser le péché impuni : ce serait une bonté mal réglée, une véritable injustice.

« Sicut iustitia sine misericordia crudelis est et vitiosa, ita benignitas sine iustitia vitiosa est; et ita, si dimitteret peccatum sine satisfactione, ista benignitas esset iniustitia. »

Mais l'homme ne peut satisfaire pour lui-même parce qu'il est pécheur. Il y a une difficulté spéciale — et spécialement insurmontable — pour le péché originel : car, puisque ce péché nous vient d'un autre, il faut que la peine temporelle en soit aussi payée par un autre[1].

Le péché ne pouvait pas non plus être réparé par un ange, soit parce que la dignité de l'homme ne permet pas qu'il soit soumis à un ange; soit surtout parce qu'aucun ange n'est assez puissant pour compenser en valeur toute la nature humaine. Pour la même raison toute autre créature est également incapable. Car pour fournir à Dieu une satisfaction convenable pour le dommage et l'injure à lui causés, il faudrait lui offrir quelque chose de plus grand que tout ce qui n'est pas Dieu.

« Ille qui poterit dare de suo aliquid maius quam omne quod non est Deus potest hanc satisfactionem facere, et non alius. »

Il ne reste plus alors d'autre solution que la satisfaction d'un Homme-Dieu.

« Necesse est ut satisfaciat Deus qui potest et homo qui debet : ergo debet satisfacere Deus homo. »

Car Dieu ne pouvait pas — Alexandre le rappelle encore — laisser le péché impuni, ni par conséquent le pardonner sans une satisfaction[2].

Par la même dialectique abstraite, Alexandre arrive à

1. Alexand. Alens. *Summa theol.* Pars III^a, quaest. I, membrum I-V.
2. *Ibid.* membr. VI-VII.

conclure que, même si l'homme n'avait pas péché, le Fils de Dieu se serait encore incarné[1].

Après avoir ainsi démontré que la satisfaction par le Christ était requise, on nous dit plus loin comment elle s'est réalisée. La passion du Sauveur était-elle nécessaire? Oui, dans le plan divin de notre salut.

« Redemptio non potuit esse nisi per satisfactionem, nec satisfactio nisi per passionem. »

Mais ce plan lui-même dépend de la libre volonté divine. Si donc Jésus-Christ n'était pas mort, l'homme n'aurait pas pu être sauvé, parce qu'il n'aurait pas trouvé ailleurs une rançon suffisante, et cela toujours de par la volonté divine. La passion était-elle convenable? Oui, et notamment à la justice divine, qui a fait payer à l'Homme-Dieu la peine que l'homme devait sans pouvoir l'acquitter.

« Homo enim non poterat reddere, sed debebat; Deus poterat, sed non debebat : oportuit ergo quod solveret homo-Deus, homo qui deberet, Deus qui posset. »

La valeur de cette passion doit se mesurer à la dignité de la personne qui souffre; et de ce chef elle fut suffisante pour la satisfaction de tous[2].

Alexandre en énumère ensuite les effets, dont le premier est notre justification, et il distingue très bien ici une valeur objective et une valeur subjective. Objectivement (*in rei natura*), la mort du Sauveur nous justifie à titre de mérite et à titre de satisfaction : en effet, elle nous mérite la grâce et elle est l'expiation infiniment supérieure de nos fautes. Subjectivement (*secundum esse quod habet in animabus*), elle nous justifie de quatre manières : par l'amour, la foi, la compassion et l'imitation. En effet, elle nous pousse à l'amour; elle nous excite aussi à satisfaire, à son exemple, pour nos propres péchés. Comme autres effets de la passion, Alexandre signale qu'elle nous réconcilie avec Dieu, qu'elle diminue la puissance du démon, et qu'elle nous ouvre le ciel[3].

1. *Ibid.* quaestio II, membrum XIII.
2. *Ibid.* qu. XVIII, membr. III-V.
3. *Ibid.* membrum VI, art. 1-4.

Il est à peine besoin d'observer qu'Alexandre de Halès suit pas à pas le *Cur Deus homo*. Il ne fait que classer la doctrine sous les titres qui vont désormais devenir classiques : il ne la complète guère, sauf en ce qui concerne la justification, où il rectifie très heureusement les obscurités de Pierre Lombard ; il ne la creuse pas : notamment, il ne définit jamais avec netteté ce qu'il entend par satisfaction, et les deux idées de réparation morale et de substitution pénale se mêlent chez lui sans qu'on puisse savoir en somme quelle est celle qui domine. Ce qui est plus grave, sur le point capital de la nécessité d'une satisfaction, loin de faire aucune réserve, il raidirait plutôt l'austère dialectique anselmienne [1]. En un mot, l'originalité d'Alexandre de Halès est presque toute dans la mise en forme : de même que Pierre Lombard avait classé les textes patristiques, il a disposé en thèses, sans guère les amender, les arguments plus libres de saint Anselme.

IV

Alexandre de Halès fut le maître de saint Bonaventure et le modèle préféré de saint Thomas : il a donc exercé sur les deux plus grands docteurs du Moyen Age une influence directe.

Nous trouvons la doctrine rédemptrice de saint Bonaventure dans son Commentaire des Sentences, et l'on sait qu'à cette époque le commentaire, entendu au sens large, donnait occasion à l'auteur d'exposer toute sa théologie personnelle. Bonaventure suit pas à pas l'ordre des questions tracé par le Maître — ordre qui n'est peut-être pas le meilleur ; et c'est ainsi qu'il commence par exposer l'efficacité de la passion, en traitant du mérite.

Assurément, dit-il, Jésus-Christ a mérité par toute sa vie, mais spécialement par sa mort : la bonne et très bonne volonté qui s'y manifeste la rend méritoire, bien au-dessus de

1. Cf. Schwane, *op. cit.* IV, p. 490.

toutes les souffrances des saints [1]. Il a donc mérité pour lui, mais surtout pour nous; et d'abord l'ouverture du ciel [2], puis la rémission des péchés. Elle a détruit la créance que nous avions contre nous — et par cette expression métaphorique il faut entendre l'obligation à la peine qui suit toute faute. Elle nous a délivrés du démon. Avec un peu de mysticisme, notre docteur explique que le démon avait deux mains : la première, pour attirer irrésistiblement les âmes dans l'enfer : elle a été coupée; la deuxième pour tenter les hommes, et celle-ci a été seulement affaiblie. La Passion nous absout encore de la peine, de la peine éternelle complètement et en partie seulement de la peine temporelle [3]. C'est dans cette question que Bonaventure a rencontré le texte de Pierre Lombard où se trahit une influence abélardienne, en ce que la rémission des péchés est attribuée à l'amour que la Passion excite dans nos âmes. Le commentateur fait de cette difficulté l'objet d'un *dubium :* il répond que l'efficacité subjective de l'amour suppose la valeur objective du mérite; sinon, elle ne vaudrait rien.

« Et haec quidem bona ratio est et sufficiens, priori supposita : per se autem non sufficit [4]. »

Après avoir ainsi exposé les effets de la Rédemption, sur les pas du Maître des Sentences, il en étudie les conditions. La Rédemption était-elle nécessaire? Bonaventure nuance déjà la question en disant : « Était-il convenable (*utrum congruum fuerit*) que la nature humaine fût relevée? » Certainement c'était convenable, et d'abord du côté de Dieu. Il le prouve par quatre principes empruntés à saint Anselme. Il ne convient pas à son immutabilité de voir échouer ses desseins; à sa bonté, de laisser toute l'humanité se damner par le péché d'un seul; à sa sagesse, de laisser périr la plus noble des créatures; à sa puissance, de laisser son serviteur injustement détenu par un

1. Bonavent. *In III Sent. Dist.* XVIII; art. I, qu. 3. Édition de Quaracchi, p. 386.
2. *Ibid.* art. II, q. 3; p. 392.
3. *Dist.* XIX; art. I, q. 1-4; p. 400-407.
4. *Ibid.* Dist. XIX; dubium I, p. 412.

autre. C'était convenable aussi du côté de l'homme; soit à cause de sa dignité, soit à cause de son état de misère, qui était déjà une expiation aux yeux de la justice divine et un appel à la miséricorde. Cependant Bonaventure se croit encore obligé de conserver l'expression anselmienne, même après l'avoir ainsi vidée de sens, et il dit que notre Rédemption était nécessaire, d'une nécessité d'immutabilité.

« *Non quacumque necessitate, sed necessitate immutabilitatis*, quae non opponitur libertati voluntatis, ac per hoc nec gratiae nec liberalitati[1]. »

De même, saint Bonaventure ne se demande pas si une satisfaction était nécessaire, mais si elle était plus convenable (*utrum magis congruerit*). Il répond affirmativement, d'après saint Augustin et saint Anselme : soit parce que Dieu manifeste ainsi sa miséricorde à la fois et sa justice, soit parce que c'est plus conforme à notre entière justification et glorification[2]. Mais aucune créature ne pouvait réparer le péché du genre humain. Si on considère le péché comme une injure, aucune réparation humaine ne saurait compenser un outrage fait à Dieu; s'il s'agit du dommage, aucun homme ne peut compenser la perte de tout le genre humain. Il fallait donc la personne d'un Homme-Dieu; mais saint Bonaventure aurait pu dire plus clairement qu'il parle dans l'hypothèse du décret actuel de la Providence[3]. Il l'insinue dans la question suivante en disant que, s'il s'agit d'un péché personnel, l'homme ne peut pas offrir une satisfaction complète; mais, si Dieu consent à remettre l'offense, il peut offrir une demi-satisfaction (*semi-plenam*), en réparant, avec le secours de la grâce, le dommage causé à Dieu. Ainsi donc, pour réparer le péché originel, le Christ était nécessaire; nécessaire aussi pour compléter par ses mérites nos demi-satisfactions[4].

Enfin, Bonaventure établit que la Rédemption par la Passion était le moyen le plus convenable : il le trouve

1. *Dist.* XX; q. 1, p. 416-419.
2. *Ibid.* q. 2, p. 419-422.
3. Q. 3, p. 423.
4. Q. 4, p. 425-426.

merveilleusement propre à apaiser la colère divine, à attirer l'amour de l'homme, à vaincre le démon. La mort du Sauveur fut agréable à Dieu, parce que le plus grand sacrifice qu'on puisse faire, c'est celui de la vie; et notre docteur remarque bien que Dieu n'a pas infligé ni ordonné cette mort, il l'a seulement permise et acceptée.

« Non tradidit infligendo mortem vel praecipiendo...; sed permittendo et voluntatem eius acceptando. »

Ce n'est pas non plus dans la peine qu'il se complaît, mais dans l'amour de celui qui la souffre.

« Deus non delectatur in poena..., delectatur tamen et placet sibi optima voluntas per quam poena sustinetur et ad honorem Dei ordinatur[1]. »

Cependant, quelque convenable que soit ce moyen, Dieu en avait d'autres à sa disposition : sa toute-puissance n'a pas de limites; mais, pour nous, nous n'avons plus le choix — et c'est dans ce sens, relativement à nous et subséquemment au décret divin, que Bonaventure entend les textes traditionnels qui parlent d'une nécessité.

« Auctoritates illae intelliguntur ex parte nostra, praesupposita dispositione divina qua nos sic et non alio modo liberare decrevit[2]. »

Retenons la quatrième objection, qui est le résumé du pur système anselmien. Dieu, dit-on, pour réparer le genre humain, sous peine de se renier lui-même, doit le faire par justice; donc, par satisfaction; donc, par la satisfaction du Christ. La réponse est claire : Bonaventure nie la majeure. Car Dieu pouvait, dit-il, nous délivrer par miséricorde sans faire tort à sa justice.

« Potuit liberare per viam misericordiae, nec in hoc fuisset factum praeiudicium iustitiae... Et ita, si sine satisfactione genus humanum liberasset, non propter hoc contra iustitiam fecisset. »

De même — et encore moins — la Passion n'était pas nécessaire : la moindre souffrance d'une si noble personne aurait suffi. Et, en tout cas, si Dieu ne pouvait peut-être

1. Q. 5, p. 427-429.
2. Q. 6, p. 431-432.

pas nous racheter autrement, il avait d'autres moyens de nous délivrer[1].

Il nous manque de savoir, pour avoir une idée complète de sa doctrine, ce que saint Bonaventure entend par satisfaction. Il ne le dit nulle part expressément, mais on peut l'induire du texte suivant :

« Nullus poterat Deum placare, quamvis voluntarie perferendo mortem posset Deo placere... Christus autem, quia sine debito mortis pertulit mortem, et placere potuit et placare : *placere quia ex bona voluntate, placare vere quia praeter necessitatem*[2]. »

D'où il suit que, pour Bonaventure, la satisfaction demande une double condition, extérieure et intérieure, et pourrait se définir : une œuvre surérogatoire faite avec amour.

On voit que saint Bonaventure n'a pas d'autre doctrine que celle d'Alexandre de Halès et de saint Anselme. Ce sont les mêmes questions qu'il pose et les mêmes principes qu'il emploie pour les résoudre ; seulement, le ton est changé et, au lieu de nécessité, il n'est plus question que de convenance. Grâce au doux génie de Bonaventure, la doctrine rigide du *Cur Deus homo* est entrée dans cette voie de sages tempéraments, où saint Thomas devait résolument et définitivement la maintenir.

V

La doctrine de saint Thomas offre peu de différences avec celle de saint Bonaventure ; elle n'a pas même, comme on pourrait s'y attendre, l'avantage de l'ordre. Le Commentaire des Sentences et la Somme théologique sont respectivement incomplets : il faut rapprocher et combiner leurs données diverses pour avoir de sa pensée une expression satisfaisante.

La Rédemption de l'humanité était-elle nécessaire? Non, répond saint Thomas; mais elle était souverainement con-

1. *Ibid.* qu. 6, ad 4um, p. 432.
2. *Dist.* XVIII; dubium IV, p. 396.

venable, soit du côté de Dieu, à cause de sa miséricorde, de sa puissance et de sa sagesse; soit du côté de l'homme qui était tombé par la faute d'autrui. Était-il nécessaire que Dieu exigeât une satisfaction? Non; mais c'était également convenable, et pour mieux manifester la justice divine, et pour relever l'homme plus complètement à ses propres yeux, et pour rétablir dans l'univers l'ordre normal des choses.

« Congruum... ex parte Dei, quia in hoc divina iustitia manifestatur, quod culpa per poenam diluitur...; ex parte hominis, qui satisfaciens perfectius integratur...; etiam ex parte universi, ut scilicet culpa per poenam satisfactionis ordinetur et sic nihil inordinatum in universo remaneat[1]. »

Saint Thomas, qui a écarté ces questions de la Somme, y effleure cependant la dernière pour expliquer, en les revendiquant, les droits de la miséricorde divine. Dieu pouvait pardonner gratuitement le péché sans blesser aucunement la justice. On dit bien que les juges humains doivent punir les fautes sous peine d'injustice : c'est qu'ils sont les gardiens d'un bien supérieur, tandis que Dieu est le bien suprême. Il peut donc pardonner sans aucune satisfaction, de même que tout homme peut, sans injustice, remettre une injure personnelle[2].

L'Incarnation était-elle nécessaire? Saint Thomas repousse évidemment toute idée de nécessité absolue; mais il en affirme la souveraine convenance, soit pour nous porter au bien : nous exciter à plus de foi, d'espérance et de charité, nous donner l'exemple; soit pour nous détourner du mal, et notamment pour expier nos péchés. Car un homme ordinaire ne pouvait pas satisfaire pour nos péchés. La raison en est que le péché est jusqu'à un certain point infini (*quamdam infinitatem habet*), parce qu'il s'attaque à Dieu qui est infini — sans compter qu'il a vicié toute la nature humaine, qu'un homme est bien incapable de compenser à lui tout seul. Donc l'Incarnation est convenable en elle-même; elle devient même nécessaire dans l'hypo-

1. Thom. Aquin. *In III Sent. dist.* XX, q. 1, art. 1, Solutio I et II.
2. *Sum. theol.* 3ª pars, q. 46, art. 2, ad 3um.

thèse — qui est aujourd'hui la réalité — où Dieu demanderait une satisfaction adéquate [1].

Il faut en dire autant de la Passion. Elle n'est pas nécessaire, sinon conséquemment à la volonté divine qui en a ainsi décidé ; mais elle est souverainement convenable, et non seulement pour réaliser à la fois les droits de la justice et de la miséricorde, mais à raison des immenses bienfaits moraux dont elle est la source.

« Multa concurrerunt ad salutem hominis pertinentia praeter liberationem a peccato. »

Ce qui fait que, théoriquement, il y avait pour Dieu bien d'autres manières possibles de nous sauver ; mais pratiquement, pour nous, il n'y en avait pas d'autre [2].

Après avoir étudié la doctrine de saint Thomas sur les conditions générales du salut, voyons comment, de fait, le salut s'est réalisé. Le Docteur Angélique examine d'abord la Passion en elle-même et il remarque la grandeur, l'immensité des souffrances du Sauveur : Jésus-Christ a souffert dans son corps et dans son âme, il a souffert dans tous ses sens et de tous les hommes. Ce qui fait que, soit par la cruauté des souffrances, soit par le fait de son exquise sensibilité, la Passion est de toutes les douleurs la plus grande — quoique, bien entendu, elle n'ait pas effleuré la partie supérieure de son âme, ni privé le Sauveur de la vision béatifique [3]. Après la grandeur, saint Thomas relève comme qualité essentielle de la Passion, la liberté, qui n'est pas d'ailleurs du tout incompatible avec l'obéissance. Jésus-Christ s'est bien livré lui-même, tout en acceptant par obéissance et amour la volonté de son Père. Et quand on dit que le Père l'a livré, cela signifie qu'il a inspiré et permis son sacrifice [4].

A ces dispositions morales, qui constituent la valeur hu-

1. *Ibid.* q. 1, art. 2. Cf. *III Sent.* Dist. I, q. 1, art. 2 et Dist. XX, q. 1, art. 2.
2. *Sum. theol.* q. 46, art. 1-3. Cf. *III Sent.* Dist. XX, q. 1, art. 3 et 4.
3. *Sum. th.* q. 46, art. 5-8.
4. Q. 47, art. 1-3. Cf. *III Sent.* Dist. XX, q. 1, art. 5.

maine de la mort du Sauveur, sa divinité ajoute un prix infini, d'où résulte notre salut. La mort de Jésus-Christ agit par manière de mérite, parce qu'il est la tête d'un corps dont nous sommes les membres; par manière de satisfaction aussi, de sacrifice et de rédemption [1]. Saint Thomas énumère, on le voit, sans les hiérarchiser, les notions courantes — ce qui fait qu'on lui a souvent reproché d'entasser sans ordre des notions contradictoires [2]. Ce n'est vrai qu'en apparence : car ces divers mots ne font que traduire des aspects divers de la même réalité, et l'idée de rédemption comme l'idée de sacrifice se ramènent à l'idée de satisfaction, qui découle elle-même de l'étendue de la Passion, de la dignité de la personne qui souffre et de l'amour qu'elle y manifeste. M. Sabatier estime que l'idée de satisfaction dans saint Thomas est fondée « sur le droit romain » et devient « la satisfaction par la peine légale, méritée et subie [3] ». M. Harnack remarque, au contraire, que cette idée ne tient presque pas de place dans saint Thomas [4]. Et il a raison de le constater, mais non pas de le regretter. Car, nous l'avons dit, cette idée de substitution, pour être fondée, n'en est pas moins secondaire, et il n'y a que les théologiens superficiels pour s'y arrêter comme à la principale. Saint Thomas a bien vu, quoique la Passion soit une peine et la peine de nos péchés, qu'elle est surtout un acte sublime d'obéissance et d'amour : c'est pourquoi il n'a pas fait consister l'essence de la satisfaction dans une vindicte toute pénale, mais, après saint Anselme, dans une œuvre d'ordre hautement moral.

Grâce à cette satisfaction, nous sommes délivrés du péché, arrachés au démon et réconciliés avec Dieu : en un mot, nous bénéficions tous des mérites de Jésus-Christ notre chef, en vertu d'une solidarité établie par Dieu même. Nous sommes aussi dispensés de toute peine, car cette

1. Q. 48, art. 1-5. Cf. *ibid.* q. 22, art. 2 et 3. q. 49 art. 1 et *III Sent.* Dist. XVIII, q. 1, art. 6.
2. Cf. Ritschl, *op. cit.* p. 31. Harnack, p. 476. Sabatier, p. 61, note 1.
3. Sabatier, *op. cit.* p. 59.
4. Harnack, *op. cit.* III, p. 478-479.

satisfaction est suffisante et même surabondante : mais, pour les péchés commis après le baptême, nous les devons expier par des satisfactions personnelles, qui nous associent d'une certaine manière à la passion de Jésus-Christ [1].

C'est ainsi que saint Thomas se garde de tout excès, affirmant la souveraine convenance de la Passion, sans la dire nécessaire ; maintenant l'objectivité et la surabondance de la Rédemption, sans supprimer notre double collaboration. Est-ce à cause de cette sage réserve que certains historiens trouvent flottante et chaotique la doctrine de saint Thomas [2]? Ils préféreraient sans doute lui voir soutenir un système absolu, comme celui de saint Anselme, quitte à en proclamer ensuite l'absurdité ; nous aimons mieux la pensée de saint Thomas avec cet art délicat des nuances, qui est tout simplement un moyen de rendre la complexité des choses.

VI

Mais cette doctrine, dans laquelle saint Thomas avait su combiner dans un juste équilibre les divers éléments d'un problème complexe entre tous, allait bientôt être menacée par la critique pointilleuse de Duns Scot. Sous prétexte de combattre les exagérations de saint Anselme, le docteur franciscain en vient à ébranler les fondements métaphysiques et dogmatiques que saint Thomas avait respectés.

Pour Scot, en effet, évidemment la Rédemption n'était pas nécessaire et, même dans l'hypothèse du salut, Dieu pouvait se passer de toute satisfaction : le plan actuel du salut est un fait de la libre volonté divine. Jusque-là Scot est d'accord avec les scolastiques mitigés de l'école de saint Thomas et de saint Bonaventure ; mais il va plus loin. Il conteste même la nécessité relative de l'Incarnation ; et pour lui, une pure créature, dûment dotée par la grâce divine, était capable d'offrir une satisfaction équivalente, à

1. *Sum. th.* 3a pars, q. 49, art. 1-6. Cf. *III Sent.* Dist. XIX.
2. Cf. Harnack, *op. cit.* III, p. 480-481. Sabatier, *op. cit.* p. 61, note 1.

supposer que Dieu voulût l'exiger : car le péché n'a aucunement une gravité infinie. D'ailleurs, la satisfaction fournie par Jésus-Christ n'est elle-même nullement infinie, parce que le Sauveur n'a souffert que dans sa nature humaine : elle ne le devient que par l'acceptation bénévole de Dieu, qui veut bien la considérer comme telle. Ainsi Scot supprime toute nécessité intrinsèque et subordonne tout à la libre volonté de Dieu [1].

Les historiens protestants se plaisent à voir dans cette doctrine comme une anticipation du rationalisme socinien [2] — et c'est pourquoi, sans doute, ils y attachent tant d'importance. A vrai dire, il y a dans les critiques de Scot plus de subtilité que de réelle profondeur. Il énerve la gravité du péché; il rabaisse le Sauveur à la condition d'une créature, puisque la valeur de son mérite dépend toute de l'acceptation divine. C'est oublier que toute action de l'Homme-Dieu, en vertu de l'union hypostatique, a une dignité infinie comme la personne divine à qui elle appartient. Au fond du système de Scot — M. Harnack et le Dr Schwane s'entendent pour une fois à formuler le même reproche — il y avait une fâcheuse tendance au Nestorianisme [3]. Sur la philosophie du péché et de l'Incarnation, la pensée de saint Thomas est autrement pénétrante, en même temps que plus conforme à la tradition catholique : il maintient la gravité infinie du péché et l'infinie surabondance des satisfactions de l'Homme-Dieu, soulignant ainsi à la fois et la sérieuse raison d'être et l'incomparable perfection de notre Rédemption. Scot amoindrit l'une et l'autre; et par là il ne nous offre plus qu'une conception mesquine du mystère, si même il n'en ébranle pas tout à fait les fondements.

Aussi bien, à vrai dire, sur ce point particulier, le docteur subtil n'a-t-il pas fait école. M. Harnack dit bien que « la théorie scotiste recruta de plus en plus d'adhérents au

1. Pour une exposition et une critique plus détaillées du système, voir Schwane, IV, p. 514-520.
2. Cf. Sabatier, *op. cit.* p. 63. Cf. p. 68.
3. Cf. Harnack, *op. cit.* p. 482, note 2 et Schwane, p. 520.

XIVe siècle, qu'elle fut çà et là exagérée jusqu'au blasphème par le formalisme de la dialectique et qu'elle a exercé son influence jusque sur les Thomistes eux-mêmes[1] ». Mais à l'appui de cette affirmation, le savant historien n'apporte aucune preuve. Le Dr Schwane, au contraire, ne signale comme disciples de Scot, au XIVe et au XVe siècles, que « quelques théologiens tels que Durand et Auréolus[2] ».

On remarque même que plusieurs scotistes déterminés, tels que Mastrius, Hauzeur, Frassenius, Humo et d'autres, sur la valeur des mérites du Christ et sur le rôle de l'acceptation divine, ont essayé d'interpréter dans un sens favorable la pensée du Maître. Se rappelant que Scot a dit :

« In commendando Christum malo excedere quam deficere a laude sibi debita, si propter ignorantiam oporteat in alterum incidere »,

ils préfèrent retenir cette intention générale que s'attacher servilement au sens littéral de ses formules.

« Respiciendum potius ad illam eius intentionem quam serpere eius sensum litteralem[3]. »

Exégèse assurément plus généreuse que fondée, mais qui prouve du moins combien la théologie catholique dans son ensemble est restée fidèle à saint Thomas. Suarez devait dire plus tard que l'infinité réelle et intrinsèque des mérites du Christ est tellement certaine que « l'opinion contraire ne lui semble ni probable, ni pieuse, ni suffisamment conforme à la foi[4] ».

Si la doctrine de Scot a rencontré peu d'adhésions, elle n'en a pas moins été indirectement féconde, en suscitant de nombreuses et longues réfutations. Depuis le XVIe siècle, on ne se contente même plus de prouver la surabondance des satisfactions du Christ : on veut savoir si elle est conforme à la justice, à la justice rigoureuse (*ad strictos juris apices*), à la justice commutative[5]. Inutile de dire que l'importance

1. Harnack, *op. cit.* p. 483.
2. Schwane, *op. cit.* p. 521.
3. Cf. Bonavent. (édition de Quaracchi), *Scholia* des éditeurs, III, p. 429-430.
4. Suarez, *De Incarnat.* Disp. IV, sect. 3, concl. 3, n. 11.
5. Cf. Doerholt, *op. cit.* p. 424-488.

de ces questions n'est pas proportionnée à la place qu'elles occupent dans les manuels et que, sans nuire à la doctrine catholique, nous pouvons en arrêter l'histoire à saint Thomas, puisque, grâce à lui, le système de saint Anselme est au point et s'incorpore désormais à la théologie.

En jetant un regard d'ensemble sur le Moyen Age, on constate d'abord que la doctrine de la Rédemption s'est créé dans la théologie une place à part, et qui lui restera. On ne se contente plus désormais de commenter isolément les textes de l'Écriture relatifs à ce mystère ou de développer, au cours d'une homélie, les métaphores traditionnelles. Nous nous trouvons en présence d'une question qui mérite d'être abordée pour elle-même et dont les divers aspects sont classés dans un ordre didactique : la théologie s'est enrichie d'un traité de la Rédemption.

Ce traité repose tout entier sur l'analyse du péché, qui apparaît désormais au théologien, non plus seulement dans ses conséquences, mais dans sa réalité objective, comme un désordre moral, comme une offense de Dieu. Dès lors, la mort rédemptrice du Sauveur est conçue comme un acte réparateur d'obéissance et d'amour; et les termes vagues ou mystiques de rançon, de sacrifice et d'expiation, qui servaient à en exprimer la valeur, sont remplacés par l'idée hautement morale de satisfaction. Le problème étant étudié de plus près, il était naturel que la solution dût en être plus exacte.

En même temps, cette analyse du péché y montre une malice souveraine et pour ainsi dire infinie, puisqu'il s'attaque à Dieu même; et l'on comprend que seul un Dieu pouvait le réparer dignement. Mais aussi avec le péché disparaissent toutes ses suites : nous sommes rachetés, réconciliés, délivrés de la mort éternelle; bien plus, les mérites de Jésus-Christ nous assurent la grâce et l'amitié divine. C'est ainsi que toute la question du salut se confond avec la rémission des péchés et reste par conséquent subordonnée à la satisfaction que Dieu attendait de la mort du Sauveur. Tant il est vrai que d'une idée centrale bien comprise tout le reste découle! D'excellents esprits estiment cependant que c'est

rétrécir la question et qu'il y avait plus de grandeur dans ces synthèses éloquentes, où les Pères savaient faire converger vers l'œuvre du salut toute la mission du Verbe incarné. Ce regret n'est pas justifié; car il fallait précisément, sur la théologie de la Rédemption, sortir des généralités oratoires pour arriver enfin à des notions rigoureuses. Ce fut le rôle des théologiens scolastiques. Voilà pourquoi, sans méconnaître, nous l'avons vu, les bienfaits généraux de l'Incarnation, ils ont fait porter le principal de leur attention sur la mort rédemptrice. Ils se plaçaient ainsi au cœur même du problème du salut, dont ils devaient par suite mieux définir l'essence et préciser plus exactement la cause. Ils ont fait, en un mot, œuvre de science — et quelle est la science qui ne comporte pas un minimum d'abstraction nécessaire, et donc un peu d'étroitesse, largement compensée par plus de profondeur?

Mais, à vrai dire, pour les docteurs du Moyen Age comme pour les Pères de l'Église, le même problème capital s'est posé, que la foi chrétienne, depuis saint Paul et l'Évangile, suggère à l'intelligence du croyant : établir un rapport entre la mort de Jésus-Christ et la rémission de nos péchés. A ce problème nous avons vu que les Pères avaient donné une solution rituelle par l'idée du sacrifice, une solution juridique par l'idée de substitution pénale. Le Moyen Age, à la suite de saint Anselme, a cherché à ce processus juridique une raison métaphysique et montré sous la terminologie rituelle de hautes réalités morales. On voit par là que la doctrine de la satisfaction n'est nouvelle que dans la forme : en réalité, elle n'est que la traduction plus simple à la fois et plus profonde d'idées traditionnelles.

En résumé, nous devons au Moyen Age un traité spécial, basé sur une notion plus précise du péché, qui donne lieu à une conception plus haute de l'efficacité surnaturelle et de la nécessité relative de la mort de l'Homme-Dieu. C'est ainsi que la scolastique, en créant la théologie de la Rédemption, n'a fait en somme que creuser et systématiser les données dogmatiques des Pères.

CINQUIÈME PARTIE

LA QUESTION DES DROITS DU DÉMON

CHAPITRE XXI

FORME JURIDIQUE : THÉORIE DE LA RANÇON. ORIGÈNE, SAINT GRÉGOIRE DE NYSSE.

Nous avons suivi, sans nous laisser détourner du chemin, les diverses étapes de la doctrine de la Rédemption, depuis son point de départ scripturaire et ses premiers développements chez les Pères grecs jusqu'à sa constitution définitive au Moyen Age. Il semble que notre tâche devrait s'arrêter là. Cependant il est un point de cette doctrine que nous avons écarté, ou plutôt une véritable question, accessoire mais connexe, sur laquelle il nous faut remonter le cours de la tradition patristique — la question des prétendus droits du démon.

Voici comment la question s'est posée. Dieu et Satan sont pour ainsi dire les deux maîtres qui se disputent l'humanité. Les hommes donc, en s'éloignant de Dieu, sont tombés au pouvoir du démon, qui les tient désormais sous son joug. Et comme ils se sont livrés volontairement, le démon n'a-t-il pas sur eux une sorte de droit — droit de propriété ou droit de conquête? Ce droit, Dieu ne se devait-il pas de le reconnaître et, lorsqu'il voulut arracher à Satan ses captifs, la justice ne lui faisait-elle pas, dans une certaine mesure, le devoir d'en tenir compte? Beaucoup de Pères l'ont pensé.

Jésus-Christ, en effet, s'est donné comme l'adversaire de

Satan. C'est lui qu'on reconnaît aisément, sous le voile discret de l'allégorie, dans le héros qui terrasse l'homme fort, lui enlève ses armes, envahit sa maison et partage ses dépouilles (Math. xii, 29. Luc xi, 22). D'une manière générale, on a pu établir comme un principe, d'après l'Évangile, que le règne de Dieu, dont Jésus-Christ est le fondateur, progresse dans la mesure où celui de Satan recule[1]. Voilà pourquoi saint Jean pouvait dire que « le Christ est venu détruire les œuvres du démon » (*I Ioan.* iii, 8) et saint Paul le représente vainqueur des puissances ennemies, qu'il enchaîne publiquement à son char de triomphe (*Col.* ii, 15). Ailleurs Jésus-Christ ne semble-t-il pas constater implicitement les droits du démon, lorsqu'il dit : « Le prince de ce monde vient et il n'a rien sur moi » (Ioan. xiv, 30)? Il n'a rien sur le Fils de Dieu : n'est-ce pas dire qu'il a quelque chose sur nous? Et voilà pourquoi sans doute la défaite du démon est présentée comme un « jugement », c'est-à-dire une condamnation (Ioan. xii, 31). Enfin, dans les nombreux textes où il est question de « rachat » et de « rançon », peut-il être question d'autre chose que d'une rançon payée au démon, qui était devenu, depuis le péché, le détenteur, sinon le propriétaire, de nos âmes? Ainsi, à propos de ces textes scripturaires, c'est une théorie, mieux encore c'est tout un système qui se forme et se développe, où d'ailleurs l'imagination tient plus d'une fois la place du raisonnement.

Nos adversaires insistent beaucoup sur cette curieuse doctrine. Ritschl et Harnack la présentent comme une des formes principales ; MM. Lichtenberger et Sabatier, comme la forme à peu près unique de la pensée chrétienne primitive. Naturellement ils en profitent pour accabler de leur mépris cette pauvre Église catholique, qui a longtemps vécu de conceptions aussi puériles que grossièrement absurdes, et M. Sabatier y découvre sans peine « le produit d'habitudes mythologiques de penser, qui survivaient dans l'ère nouvelle et asservissaient l'imagination des premiers chrétiens [2] ». On s'étonnera peut-être que nous n'ayons pas

1. Cf. Rose, *op. cit.* p. 103-107.
2. *Op. cit.* p. 90. Cf. p. 45, note 1 : « Le surnaturalisme des Pères

parlé plus tôt d'une question aussi grave. Si nous l'avons mise en réserve jusqu'ici, c'est que nous voulions la traiter dans toute son ampleur; c'est que nous pensions aussi que, quelle que soit son étendue dans la littérature patristique, elle n'a jamais absorbé toute la pensée chrétienne. Voilà pourquoi nous avons voulu montrer que, à côté de la théorie des droits du démon, et indépendante d'elle, une autre doctrine se développe, qui est la doctrine catholique de la Rédemption. Nous avons donc recueilli la semence de vérité, nous l'avons vue s'ouvrir en germes modestes, puis s'épanouir en riches moissons : il nous faut maintenant jeter un regard sur la folle végétation des plantes parasitaires qui s'y mêlent.

I

Saint Irénée est le premier des Pères qui se soit occupé des droits du démon. Pour lui, la mort et le péché qui règnent sur les hommes ne sont pas une abstraction : outre leur réalité physique, ils sont personnifiés. Mort et démon sont synonymes, souvent il emploie l'un pour l'autre. Dès lors, le démon est le grand ennemi. C'est un tyran qui tient les pécheurs sous son pouvoir; et les pécheurs, depuis la faute d'Adam, ce sont tous les hommes. « Par le péché nous étions réduits en esclavage, nous étions les prisonniers de la mort » (III, 18, 7). Une première conséquence que saint Irénée tire de cet état de choses, c'est que, de même que le démon avait vaincu l'homme, il fallait qu'il fût à son tour vaincu par un homme.

« Quoniam in initio homini suasit transgredi praeceptum factoris, ideo eum habuit in sua potestate...; per hominem ipsum iterum oportebat victum eum contrario colligari iisdem vinculis, quibus alligavit hominem... » (V, 21, 3).

Ainsi l'exigeait la justice : « *Neque enim iuste victus fuisset inimicus, nisi ex muliere homo esset qui vicit eum* » (*ibid.* 1)[1].

n'est qu'un reste de leur forme de penser essentiellement mythologique. »

1. Voir la même idée dans les mêmes termes, III, 18, 7.

Il y a plus : le démon avait une sorte de droit sur les hommes. Droit injuste certes — saint Irénée le proclame — parce qu'il reposait sur le mensonge : aussi c'est en toute justice que Dieu a enlevé au démon ses victimes (III, 23, 1). Cependant il a voulu le ménager. « L'empire du démon sur nous n'était pas légitime : naturellement nous appartenions à Dieu, à qui le démon nous avait arrachés contre nature pour faire de nous ses disciples. Mais le Verbe de Dieu, qui est tout puissant, est aussi tout juste : il a voulu user de justice envers le démon lui-même en lui rachetant son propre bien. « *Non deficiens in sua iustitia, iuste etiam adversus ipsam conversus est apostasiam, ea quae sunt sua redimens ab ea.* » Non pas par la violence, comme le démon dominait sur nous depuis le commencement ; mais par la persuasion, comme il convenait à Dieu : « *secundum suadelam, quemadmodum decebat Deum suadentem et non vim inferentem* ». Ainsi a-t-il réussi à la fois à ne pas enfreindre la justice et à ne pas laisser périr sa créature » (V, 1, 1).

Quelle est donc cette voie de persuasion? Irénée ne nous le laisse pas à deviner. C'est qu'il nous a rachetés au prix de son sang et qu'il s'est fait lui-même notre rançon.

« Sanguine suo rationabiliter redimens nos, redemptionem semetipsum dedit pro his qui in captivitatem ducti sunt » (*ibid.*).

A qui cette rançon fut-elle donnée? Irénée ne le dit pas. Il dit même ailleurs catégoriquement que « nous n'étions débiteurs qu'à Dieu dont nous avons transgressé le précepte » (V, 16, 3. Cf. V, 17, 1). Mais alors saint Irénée n'explique pas comment nous fûmes rachetés au démon [1], ni quelle fut la vertu persuasive du sang de Jésus-Christ? Ne serait-ce pas qu'il fut donné au démon comme prix de notre rachat? Irénée, encore une fois, ne le dit pas formellement ; mais il faut convenir qu'il n'est pas loin de le laisser supposer. Sans tomber dans l'erreur grossière, il était difficile d'en côtoyer plus dangereusement les bords.

En tout cas, et quoi qu'il en soit du mode, « la Rédemption

1. Cf. V, 2, 1 : « Quantum attinet ad apostasiam, *iuste suo sanguine redimens nos ab ea.* »

est par rapport au démon une œuvre de justice, et par rapport à nous, une œuvre de miséricorde » (V, 2, 1), dont le résultat dernier est la défaite du démon et la délivrance de l'homme. Jésus-Christ est entré dans la maison du fort pour l'enchaîner et briser ses armes. « Le démon qui tenait injustement l'homme captif a été fait prisonnier lui-même fort justement, et l'homme a été délivré du pouvoir de son possesseur par la miséricorde de Dieu » (V, 21, 3).

En somme, saint Irénée s'est gardé des excès où nous verrons tomber certains de ses successeurs. Mais il a posé le principe que le démon devait être traité selon les règles de la justice et tiré les deux principales conséquences : qu'il devait être vaincu par un homme et, d'une certaine façon, dédommagé de ses droits. Sur ce thème, ainsi discrètement ébauché par le docteur de Lyon, nous allons voir, grâce surtout à la brillante imagination d'Origène, s'ajouter les plus riches développements.

II

« Jésus-Christ est notre Rédempteur, parce que, tombés en captivité, nous avions besoin d'une rançon[1]. » Par le simple énoncé de ce principe abstrait, on voit que, pour Origène, la Rédemption n'est pas une métaphore, mais une réalité, dont les diverses applications remplissent toute son œuvre.

L'homme avait été créé libre. Dieu l'avait mis entre la vie et la mort, afin qu'il se fixât lui-même par un choix volontaire. Il a choisi la mort, il s'est livré au démon. Car notre âme ne saurait rester sans maître : du moment qu'elle échappe au joug du Christ, elle se soumet à celui du démon. Cet esclavage du péché apparaît à Origène comme une servitude littérale. Le démon est un créancier dont nous sommes les débiteurs. « Nous sommes tous des

1. ORIGEN. *In Ioan.* I, 39. — *P. G.* XIV ; col. 91.

débiteurs, et des débiteurs qui avons contre nous une créance. Et même après que notre première créance a été détruite, combien d'autres chacun de nous ne s'en est-il pas faites[1] ? » Le démon est un maître dont nous sommes les esclaves. « L'âme, créée libre par Dieu, se réduit en servitude. Elle abandonne pour ainsi dire au démon la charte de son immortalité, qu'elle avait reçue de Dieu ; et de ses mains elle en reçoit une autre, abdiquant sa liberté pour recevoir le joug du péché et l'empire de la mort[2]. »

Nous appartenons encore au démon comme une marchandise à son acheteur : « Nous sommes la créature de Dieu, mais par nos fautes nous nous éloignons de notre créateur et nous nous vendons au péché. Nous appartenons donc à Dieu, parce qu'il nous a créés ; mais nous sommes devenus les esclaves du démon, parce que nous nous sommes vendus au péché. Voilà comment Dieu a pu littéralement nous racheter : il est rentré dans ses droits souverains sur nous, parce qu'il est notre créateur ; en même temps, il a pour ainsi dire acquis un bien étranger, parce que nous nous étions donné un autre maître par le péché. » Origène nous dit même avec quoi le diable nous a achetés : « Sa monnaie, la monnaie qui porte son effigie, c'est l'homicide, c'est l'adultère, c'est le vol, c'est le péché en général. Voilà l'argent du diable qui sort toujours de sa caisse généreuse : c'est avec cet argent qu'il nous a achetés, qu'il a acquis sur nous un droit de propriété (*chirographum decreti*)[3]. »

Cette conception financière des droits du démon conduit Origène à une image plus curieuse encore. « Le diable est comparé à un publicain. Il a comme ses douaniers à la frontière du monde, chargés d'examiner soigneusement s'ils n'ont rien à saisir en nous. Et malheur alors à ceux qui seront des débiteurs insolvables ! Aussi bien Jésus-Christ est le seul qui ait pu dire : *Venit princeps mundi istius et in me habet nihil*[4]. » Ne nous étonnons pas de ce dernier

1. *In Ierem. Hom.* XV, 4. — *P. G.* XIII ; col. 433.
2. *In Rom.* V, 3. — *P. G.* XIV ; col. 1026.
3. *In Exod. hom.* VI, 9. — *P. G.* XII ; col. 338.
4. *In Luc. hom.* XXIII. — *P. G.* XIII ; col. 1862.

pouvoir, qui est, à vrai dire, la conséquence des autres. Puisque le démon a tant de droits sur nous, ne lui faut-il pas quelque moyen de les faire valoir ?

Jésus-Christ est venu arracher nos âmes à cet esclavage, mais non sans indemniser au préalable le démon de ses droits. « Nous étions vendus au péché : il nous a rachetés au prix de son propre sang à celui qui nous avait achetés [1]. » Le rachat est littéral comme la servitude. Origène s'en explique tout au long. « On appelle rançon, dit-il, ce qu'on donne à l'ennemi pour libérer les captifs qu'il tient en son pouvoir. Le genre humain était un grand captif, vaincu dans les combats du péché et retenu prisonnier par le démon. Jésus-Christ s'est fait notre rançon, c'est-à-dire qu'il s'est livré lui-même à nos ennemis. Il a répandu tout son sang précieux dont le démon était avide [2] », « sang qui ne devait pas étancher sa soif cruelle, mais plutôt étouffer sa puissance [3] ».

C'est donc au démon que Jésus-Christ a livré son sang, et non seulement son sang, mais son âme même. « Notre Sauveur alla si loin qu'il donna son âme pour le rachat de plusieurs. Mais à qui a-t-il donné son âme ? Ce n'est pas à Dieu. *N'est-ce point alors au démon ?* Celui-ci, en effet, nous tenait sous son pouvoir, jusqu'à ce que, pour rançon de notre délivrance, l'âme de Jésus-Christ lui fut donnée... Ce n'est donc pas avec un or ou un argent périssables que nous avons été rachetés, mais par le sang précieux de Jésus-Christ. C'est l'âme du Fils de Dieu qui a été donnée pour notre rançon, et non pas son esprit : d'après Luc XXIII, 46, il l'avait déjà remis à son Père ; ni son corps non plus, nous ne voyons rien de semblable dans l'Écriture [4]. »

1. *In Ioan.* VI, 35. — *P. G.* XIV ; col. 292.
2. *In Rom.* III, 7. *Ibid.* col. 945.
3. *In Rom.* IV, 11. *Ibid.* col. 1000. « *Origenes recte illud exponit* quo modo et diabolus quadam pecunia sua, hoc est peccatis, emptos sibi nos in servitutem redegerit, et Christus postea sanguinis sui pretio redemerit. » PETAU, *De Inc. Verb.* lib. II, V, 10. Nous serions moins enthousiastes.
4. *In Math.* XVI, 8. — *P. G.* XIII ; col. 1397-1400.

Ailleurs, la même idée est reprise sous une forme didactique, presque scolastique.

« Fatemini sine dubio verum esse quod scriptum est in Ep. Petri : quia redempti sumus non corruptibili pretio argenti et auri, sed pretioso sanguine Unigeniti. Si ergo pretio empti sumus, ut etiam Paulus astipulatur, ab aliquo sine dubio empti sumus, cuius eramus servi, qui et pretium poposcit quod voluit, ut de potestate dimitteret quos tenebat. Tenebat autem nos diabolus, cui distracti fueramus peccatis nostris. *Poposcit ergo pretium nostrum sanguinem Christi.* »

Voilà pourquoi, avant la passion du Sauveur, chacun devait verser pour soi-même le sang de la circoncision, comme gage de la rédemption future. Mais depuis, nous n'en avons plus besoin : le sang de Jésus-Christ suffit à lui seul pour la rédemption de tous [1]. Mais il était aussi le seul qui pût suffire. « L'homme n'avait pas le moyen de donner un échange pour son âme captive et de la délivrer. Dieu, en échange de toutes nos âmes, a donné le sang précieux de Jésus-Christ par lequel nous avons été rachetés à grand prix [2]. » « Un seul a pu donner un équivalent pour notre âme depuis longtemps perdue, celui qui nous a achetés au prix de son sang précieux [3]. »

Origène nous prévient d'ailleurs que le démon s'est trompé dans ses calculs et que l'âme de Jésus a échappé à ses griffes. Il pensait pouvoir s'emparer de cette âme ; il ne songeait pas à l'intolérable supplice qu'il allait endurer en la retenant... Jésus-Christ est libre entre les morts et plus fort que la puissance de la mort. Aussi n'est-elle pas restée au pouvoir du démon, ainsi qu'il dit au Psaume : « Vous ne laisserez pas mon âme dans l'enfer [4]. » Pour nous aussi, Jésus-Christ, en ressuscitant, a brisé la puissance de la mort. Le diable l'avait livré par crainte, de peur que le genre humain ne lui fût arraché par sa doctrine, sans prévoir qu'il lui serait beaucoup plus arraché par sa mort que par

1. *In Rom.* II, 13. — *P. G.* XIV ; col. 911.
2. *In Math.* XII, 28. — *P. G.* XIII ; col. 1044-1045.
3. *Exh. ad martyr.* 12. — *P. G.* XI ; col. 580.
4. *In Math.* XVI, 8, — *P. G.* XIII ; col. 1397.

sa doctrine et ses miracles [1]. Dieu le Père a livré son Fils aux mains du démon. Celui-ci l'a livré à la mort, pour qu'il fût sous son pouvoir comme tous les enfants d'Adam. Ainsi, et sans s'en douter, le démon s'est fait l'artisan de sa propre ruine, en recevant le Fils de Dieu qui devait ressusciter le troisième jour et nous faire part de sa propre résurrection [2].

Voilà comment Origène a compris les droits du démon. Nulle part il n'exprime le principe juridique posé par saint Irénée ; mais il dit avec clarté ce que celui-ci laissait seulement entrevoir, que le démon n'a relâché ses victimes qu'après avoir demandé et obtenu pour rançon l'âme de Jésus-Christ [3].

Cette théorie d'Origène, déjà de son temps, rencontra des contradicteurs. Le dialogue *De recta in Deum fide*, attribué à tort à Origène et qui est d'un auteur antignostique anonyme de la fin du IIIe siècle, à propos de la réfutation de Marcion, s'occupe du démon en ces termes.

Mégéthius le Marcionite veut prouver, conformément à son système, que nous étions étrangers au Christ, puisque, au dire de saint Paul, il nous a achetés. Or on n'achète pas ce qui vous appartient. C'est donc que nous étions étrangers.

Voici la réponse d'Adamantius l'orthodoxe, qui représente Origène : « Vous disiez que c'est le Christ qui achète. Qui donc lui a vendu? Vous ne connaissez donc pas le petit proverbe : Celui qui vend et celui qui achète sont frères. Si le diable, qui est mauvais, a vendu au Christ, qui est bon, il n'est plus mauvais, il est bon. Lui, en effet, qui portait envie à l'homme depuis le commencement, n'agit plus aujourd'hui par envie, puisqu'il abandonne sa proie au Dieu bon. Il est donc juste, puisqu'il a abandonné son envie et tout dessein pervers. Nous en arrivons alors à

1. *In Math. Series*, 75. *Ibid.* col. 1720.
2. *In Math.* XIII, 8. *Ibid.* col. 1116-1117.
3. « *Tous les autres Pères* se prononcent contre cette façon étonnante d'expliquer une pensée qui est vraie en soi. » SCHWANE, *Hist. des dogmes*, I, p. 342. Il est dommage que cette affirmation ne soit appuyée d'aucun texte.

dire que c'est Dieu qui a vendu; ou plutôt ce sont les hommes qui s'étaient aliénés par leurs péchés et qui sont de nouveau rachetés par sa miséricorde. Car le Prophète a écrit : « Vous vous êtes vendus par vos péchés et j'ai renvoyé votre mère pour ses injustices. » Et ailleurs : « Vous vous êtes vendus pour rien, vous serez rachetés sans argent. » Sans argent; c'est-à-dire par le sang du Christ. C'est encore le Prophète qui dit : « Il a été frappé pour nos péchés et nous avons été guéris par ses meurtrissures. »

« D'après vous, sans doute, il nous a rachetés [au démon] au prix de son sang. Comment alors est-il ressuscité des morts? Car celui qui avait reçu ce sang, s'il l'a rendu, il n'a pas vendu [les hommes dont il était le prix]. S'il ne l'a pas rendu, comment le Christ est-il ressuscité? On ne pourrait donc pas appliquer la parole : « J'ai le pouvoir de déposer [mon âme], j'ai le pouvoir de la reprendre. » Le diable donc possède le sang du Christ pour prix des hommes. Sottise et blasphème! Non, non! Il est mort et il est ressuscité par sa puissance : il a posé ce qu'il a repris. Où est donc la vente, quand le Prophète dit : « Que Dieu se lève et ses ennemis seront dispersés [1]? » Le dialogue continue vivement, à l'effet de montrer que le maître dont Jésus-Christ nous a libérés, c'est-à-dire rachetés, n'est autre que le péché.

« Pénétrante, vraie et victorieuse critique », s'écrie M. Harnack [2]. C'est peut-être faire beaucoup d'honneur à cette série de petits arguments *ad hominem*, souvent plus ingénieux que concluants, et qui ont trait tout à fait indirectement à la question qui nous occupe. Mais il ressort de cette page que le principe général d'un rachat de l'humanité au démon était déjà reconnu, à cause du dualisme latent qu'il implique, comme entaché de gnosticisme, et que les chrétiens ne jugeaient pas difficile d'en montrer l'inconsistance. Mais la critique d'Adamantius ne visait pas la doctrine plus modérée d'Origène. En tout cas, cette théorie

1. ADAMANT. *De recta in Deum fide*, sect. I. — Inter opp. ORIGEN. *P. G.* XI; col. 1756-1757.
2. *Dogmengeschichte*, I, p. 565, note.

a échappé aux cornes redoutables du dilemme qui la voulait acculer à l'absurde ; car nous allons la voir survivre et prospérer à l'envi chez les disciples du docteur alexandrin.

III

Saint Basile reconnait lui aussi que les pécheurs sont sous l'empire du démon, et il nous le montre exerçant sur les âmes, au moment de la mort, une rigoureuse surveillance. « Les vaillants athlètes de Dieu, qui ont combattu toute leur vie avec les ennemis invisibles, même après avoir échappé à leurs atteintes, arrivés à la fin de la vie, sont examinés par le prince du siècle. S'il y trouve quelque blessure, quelque tache, quelque trace du péché, il les retient. Mais s'ils sont intacts et immaculés, ils sont introduits par le Christ, libres et vainqueurs, dans l'éternel repos. Seul le Fils de l'homme a pu dire au moment de sa passion : « Le prince de ce monde vient et il ne trouvera rien en moi. » Pour l'homme, il doit se contenter de dire : il ne trouvera qu'un petit nombre de petites choses. Et c'est encore bien dangereux, si nous n'avions quelqu'un qui paie notre rançon et nous sauve[1]. »

Ailleurs, saint Basile développe expressément la théorie de la rançon. « Vous avez besoin d'une rédemption. Car vous avez perdu votre liberté, vaincus par le démon qui vous tient captifs et *qui ne vous lâchera que moyennant une rançon équivalente*. Il faut donc que la rançon ne soit pas de même espèce, mais d'une valeur bien supérieure, si l'on veut que le tyran relâche volontairement ses captifs. Aussi un de vos frères ne pouvait nullement vous racheter : car aucun homme n'est capable d'amener le démon à délivrer celui qui est une fois tombé en son pouvoir[2]. » La conclusion, c'est que Jésus-Christ seul pouvait nous racheter. Saint Ba-

1. Basil. *Homilia in Psalm.* VII, 2. — *P. G.* XXIX ; col. 232-233.
2. *Hom. in Psalm.* XLVIII, 3 ; *ibid.* col. 437. ὑποχειρίους ὑμᾶς λαβὼν, οὐ πρότερον ἀφίησι πρὶν ἄν τινι λύτρῳ ἀξιολόγῳ πεισθεὶς ἀνταλλάξασθαι ὑμᾶς ἕληται.

sile, sans doute, ne dit pas qu'il ait livré son âme au démon en rançon des nôtres, il parle même immédiatement du sacrifice que Jésus a offert à Dieu en expiation de nos péchés, et dans tout ce passage les deux idées de rançon et de sacrifice se mêlent, on peut même dire se brouillent. Mais il faut bien suivre jusqu'au bout le raisonnement commencé. Puisqu'il s'agit de déterminer le démon à échanger ses captifs pour une rançon convenable, si Jésus-Christ nous a rachetés, c'est qu'il a offert cette rançon persuasive. Avec de telles prémisses, la conclusion, pour n'être pas exprimée, n'en est pas moins inévitable.

Si la pensée de saint Basile peut encore sembler douteuse, il n'en est pas de même pour saint Grégoire de Nysse. Disciple d'Origène, il suit fidèlement ses traces; de plus, il apporte dans cette question la précision et la rigueur philosophiques qui lui sont coutumières. Jamais les droits du démon n'ont trouvé d'avocat plus convaincu[1].

Toutes les perfections de Dieu, dit-il, se montrent dans l'œuvre de la Rédemption. « Bon, il est ému de pitié pour l'homme déchu; sage, il n'ignore pas le moyen de le sauver. Mais il appartient aussi à la sagesse d'observer la justice. » Or que demandait la justice dans cette affaire? Qu'on n'usât pas d'une violence tyrannique envers celui qui nous tenait en son pouvoir. Nous ravir à lui par un coup de puissance souveraine, c'était lui laisser un argument de défense (δικαιολογίας ἀφορμήν τινα), puisque c'est par le plaisir qu'il avait réduit l'homme en esclavage. Grégoire, suivant son habitude, éclaire le cas par une comparaison. Ceux qui aliènent leur liberté pour de l'argent deviennent les esclaves de l'acheteur, puisqu'ils se sont vendus eux-mêmes. Ils ont beau être de condition libre : puisqu'ils se sont eux-mêmes réduits en cet état, il n'est permis ni à eux ni à personne de revendiquer leur liberté. Si quelqu'un dans leur intérêt use de violence envers l'acheteur, c'est une injustice, puisqu'il lui arrache par la force un bien légiti-

1. Greg. Nyss. *Oratio catechetica magna*, 22-24. — *P. G.* XLV, col. 60-66.

mement acquis. Mais aucune loi n'empêche de les racheter.

Ainsi en était-il de nous. Nous nous étions vendus volontairement. Celui qui, dans sa miséricorde, voulait nous rendre la liberté devait prendre la voie de la justice et non pas celle de la tyrannie. Et ce moyen était de donner à notre maître la rançon qu'il voudrait[1]. Or qu'est-ce que le démon pouvait préférer? Avide avant tout de domination, il ne devait lâcher sa proie que pour un plus grand bien. Mais que pouvait-il voir de plus grand que cet homme miraculeusement né d'une vierge, qui multipliait partout les guérisons et les miracles? Le diable vit donc qu'il gagnait à l'échange : aussi le demanda-t-il comme rançon[2].

Mais il aurait été impossible que le démon eût des prétentions sur Dieu, s'il ne l'avait pas vu revêtu d'une chair pécheresse. Voilà pourquoi le Verbe a voilé de chair sa divinité : aussi le démon ne fut pas effrayé; au contraire, les miracles qu'il apercevait lui faisaient concevoir cette proie comme plus désirable que redoutable. Voilà comment la bonté s'est jointe à la justice, et la sagesse à l'une et à l'autre. Cette merveilleuse invention qui donne à Dieu un vêtement de chair, pour que Dieu lui-même puisse être saisi et que le mystère de notre salut ne soit pas empêché par la crainte de la majesté divine, montre parfaitement et tout à la fois la bonté, la sagesse et la justice. Vouloir notre salut est une preuve de bonté. Nous racheter par contrat — Grégoire emploie le terme technique : συναλλαγματικὴν λύτρωσιν — révèle la justice. Rendre ingénieusement saisissable à l'ennemi ce qui était insaisissable, voilà une preuve de souveraine sagesse. « Dieu s'est donc caché sous le voile de notre nature : le diable, comme un poisson vorace, en se précipitant sur l'appât de l'humanité, s'est pris à l'hameçon de la divinité... Il pensait le tenir dans la mort comme un homme. Mais le Christ a agi suivant sa nature :

1. ἔδει μὴ τὸν τυραννικὸν, ἀλλὰ τὸν δίκαιον τρόπον ἐπινοηθῆναι τῆς ἀνακλήσεως· οὗτος δέ ἐστί τις τῷ ἐπικρατοῦντι ποιήσασθαι πᾶν ὅπερ ἂν ἐθέλοι λύτρον. *Ibid.* 23; col. 61.

2. πλεῖον τοῦ κατεχομένου τὸ προκείμενον εἶδεν ἐν τῷ συναλλάγματι... τούτου χάριν αὐτὸν αἱρεῖται λύτρον τῶν ἐν τῇ τοῦ θανάτου φρουρᾷ καθειργμένων γενέσθαι. *Ibid.*

lumière, il a dissipé les ténèbres; vie, il a détruit la mort. »

Une objection vient immédiatement à l'esprit : N'est-ce pas prêter à Dieu une véritable tromperie? Grégoire l'a prévue, il l'expose lui-même dans toute sa force. « On objectera : c'est un mensonge que nous prêtons à Dieu. Car enfin ce n'est pas avec sa divinité, mais caché sous la nature humaine qu'il s'est avancé vers le démon pour n'être pas connu de lui : c'est une supercherie. Le propre du trompeur, en effet, n'est-il pas de tourner ailleurs l'espérance de celui à qui il tend des embûches, et d'agir ainsi contre son attente [1]? » Non, répond Grégoire; au contraire, ceci est un comble de justice et de sagesse.

La justice consiste à rendre à chacun selon ses œuvres. C'est donc justice que le trompeur soit trompé [2]. Car il faut appliquer à chacun les principes qu'il a posés, de même qu'on ne tire de récolte d'un champ que suivant la semence qu'on y a mise. C'est ainsi que le diable a recueilli justement les conséquences des principes qu'il avait semés. Il avait trompé l'homme par l'appât du plaisir; il est trompé par l'apparence humaine du Sauveur. Il y a cependant une différence, mais qui est tout à l'avantage de Dieu. Le diable avait usé de fraude pour perdre les hommes; Dieu en use pour les sauver et, par là, faire du bien à celui-là même qui nous avait perdus. On sait que, dans le système de saint Grégoire, le démon doit profiter lui aussi de la Rédemption et se convertir à son tour.

Voilà bien, développée dans toute sa rigueur logique, la thèse des droits du démon. Nous y trouvons le principe de droit posé par saint Irénée : il faut traiter le démon selon les règles de la justice, sous peine de lui laisser de justes raisons de se plaindre. L'application est poussée plus loin que chez Origène, puisqu'il y a entre Dieu et le démon un véritable contrat, qui tourne ensuite à la confusion de celui-ci. Mais il est facile de voir que présenter ainsi la théorie dans toute son étendue c'était en même temps en

1. *Ibid.* 26; col. 68-69.
2. ἡ τοῦ κατ' ἀξίαν ἀντίδοσις, δι' ἧς ὁ ἀπατεὼν ἀνταπατᾶται, τὸ δίκαιον δείκνυσιν. *Ibid.* col. 68.

révéler l'insoutenable paradoxe. Le meilleur moyen de faire reconnaître une erreur, n'est-il pas souvent de la bien exposer?

Aussi bien cette théorie n'a pas satisfait tout le monde et saint Grégoire de Nazianze l'a formellement combattue. Nous ne voulons pas dire qu'il ait visé saint Grégoire de Nysse, dont il n'a peut-être jamais connu la Grande Catéchèse ; mais il s'est élevé avec force contre l'opinion courante, déjà assez répandue pour mériter l'attention et les foudres du saint évêque.

« Examinons maintenant, dit-il, un point de doctrine qui paraît négligeable à plusieurs, et qui mérite, à mon sens, un sérieux examen. A qui donc et pourquoi a-t-il été versé ce sang répandu pour nous, ce noble et précieux sang d'un Dieu devenu notre prêtre et notre victime? En effet, nous étions les prisonniers du démon, pour nous être vendus au péché et avoir abdiqué notre bonheur. Si donc on ne donne de rançon qu'à celui qui détient les prisonniers, à qui donc, je le demande, le sang de Jésus-Christ a-t-il été offert, et pour quel motif? Si c'est au démon, quelle injure! Comment supposer qu'il reçoive non pas seulement une rançon de Dieu, mais Dieu lui-même en rançon — sous prétexte de lui offrir un salaire de sa tyrannie tellement surabondant qu'il devrait désormais en justice nous épargner nous-mêmes[1] ? » Saint Grégoire continue en montrant que le sang de Jésus-Christ n'est pas non plus, à vrai dire, une rançon payée à Dieu ; mais que Dieu l'a accepté bénévolement à cause de l'économie du salut, pour nous sanctifier et nous délivrer, après avoir triomphé du tyran par la force (τοῦ τυράννου βίᾳ κρατήσας).

Plus tard, la même protestation devait être renouvelée par saint Jean Damascène. « Notre-Seigneur Jésus-Christ, étant pur de tout péché, n'était pas soumis à la mort ; car c'est par le péché que la mort est entrée dans le monde. Si donc il

1. Greg. Naz. *Orat.* XLV, 22. — *P. G.* XXXVI ; col. 653. Εἰ μὲν τῷ πονηρῷ, φεῦ τῆς ὕβρεως, εἰ μὴ παρὰ Θεοῦ μόνον, ἀλλὰ καὶ τὸν Θεὸν αὐτὸν λύτρον ὁ λῃστὴς λαμβάνει καὶ μισθὸν οὕτως ὑπερφυῆ τῆς ἑαυτοῦ τυραννίδος, δι' ὃν καὶ ἡμῶν φείδεσθαι δίκαιον ἦν.

meurt, c'est pour nous et pour s'orffir lui-même à Dieu en victime pour nous. Car c'est contre Dieu que nous avions péché et c'est à lui, par suite, qu'il fallait payer le prix de notre rachat, pour que fût levée la condamnation portée contre nous. Loin de nous, en effet, la pensée que le sang du Seigneur ait été offert au tyran[1]. »

On le voit, la théorie d'une rançon payée au diable a été aussi fermement combattue que nettement formulée. Aussi bien les protestants eux-mêmes le reconnaissent et saint Grégoire de Nazianze reçoit, de ce chef, tous leurs éloges. M. Lichtenberger lui fait l'honneur « d'une place à part parmi les docteurs de cette période[2] » et M. Sabatier le met au nombre des « esprits plus délicats et d'une moralité un peu plus difficile[3] ». D'où nous pouvons conclure que cette conception grossière des droits du démon, si elle compte dans les premiers siècles un certain nombre de partisans isolés, ne fut à aucun moment universelle dans l'Eglise.

IV

Chez les Pères Latins aussi, nous trouvons quelques infiltrations de la doctrine d'Origène, chez saint Ambroise surtout, qui arrive à dépasser son maître et modèle en ingéniosité imaginative.

Voici le principe qu'il pose : « *Venditio propter peccata nostra : propter bonitatem autem Dei redemptio peccatorum*[4]. » Dans la suite, ces métaphores de vente et de rachat sont comprises et développées à la lettre. Le démon nous achète par la monnaie des péchés. « *Neminem iugo servitutis astrictum possidet, nisi se prius peccatorum aere ei vendiderit*[5]. » Jésus-Christ nous rachète en donnant son sang pour payer notre dette.

1. Ioan. Damasc. *De orthodoxa fide*, III, 27. — *P. G.* XCIV ; col. 1096. Μὴ γὰρ γένοιτο τῷ τυράννῳ τὸ τοῦ Δεσπότου προσενεχθῆναι αἷμα.
2. *Op. cit.* p. 139.
3. *Op. cit.* p. 51.
4. Ambros. *In Lucam*, X, 66. — *P. L.* XV ; col. 1820.
5. *De Jacob et vita beata*, lib. I, III, 10. — *P. L.* XIV ; col. 602-603.

« Peccatorum nostrorum nobis aera dimisit et sanguinem suum pro nostris debitis solvit; ut non in fenore essemus alieno, sed in suo aere bonus creditor nos haberet [1]. »

Ailleurs, saint Ambroise développe cette même métaphore financière avec un luxe tout spécial d'expressions techniques.

« Fuimus ante sub feneratore duro, qui nisi morte debitoris expleri ac satiari nequiret. Venit Dominus Iesus, vidit gravi nos obligatos fenore. Nemo fenus suum patrimonio innocentiae suae poterat exsolvere; de meo, unde me liberarem, habere non poteram. Novum absolutionis genus mihi detulit, ut creditorem mutarem, quia fenus unde solverem non habebam. Debitores autem nos non natura, sed culpa fecerat; peccatis enim nostris aera gravia contraximus, ut essemus obnoxii, qui eramus liberi. Debitor enim est qui aliquid accepit de feneratoris pecunia. Peccatum vero a diabolo est; tanquam in eius patrimonio has habet impius opes. Sicut enim Christi divitiae virtutes sunt, ita diaboli opes crimina sunt. Redegerat humanum genus in perpetuam captivitatem obnoxiae haereditatis gravi fenore, quod obaeratus auctor ad posteros de fenerata successione transmiserat. Venit Dominus Iesus, mortem suam pro morte omnium optulit, sanguinem suum pro sanguine fudit universorum. Mutavimus ergo creditorem, non evasimus; immo evasimus : manet enim debitum, fenus intercidit [2]. »

Cette page pourrait à la rigueur ne pas prouver autre chose qu'une singulière virtuosité à poursuivre une métaphore. Mais voici qui est plus grave : saint Ambroise nous montre entre le Sauveur et le démon un véritable marché.

« Sunt quaedam nostrorum nundinae delictorum. Aut venumdamur sub peccato, aut redimimur a peccato. Christus nos redimit, adversarius vendit; ille auctionatur ad mortem, hic redimit ad salutem. »

Dans ce marché règne la loi de l'offre et de la demande, et naturellement, c'est le Sauveur qui l'emporte en générosité.

« Adversarius tanquam captiva mancipia vilioris pretio aestimationis addicit : at vero Dominus tanquam speciosa servitia, idoneus sui operis aestimator, magno pretio nos redemit [*I Cor.* VI, 20]. Et bene magno, quod non aestimatur aere, sed sanguine

1. *Ps.* XXXVI, 46. *Ibid.* col. 989.
2. *Epist.* XLI, 7-8. — *P. L.* XVI; col. 1115.

[*I Petr.* 1, 18-19]. Et bene pretioso, quia immaculati corporis sanguis est, quia sanguis est Filii Dei [1]. »

Enfin, Ambroise ne nous laisse pas ignorer que ce sang rédempteur, pour que la justice fût complète, devait être et de fait a été payé au démon lui-même.

« Si redempti sumus non corruptibilibus argento et auro, sed pretioso sanguine Domini nostri Iesu Christi, quo utique vendente, nisi eo qui nostrum iam peccatricis successionis aere quaesitum servitium possidebat? Sine dubio ipse flagitabat pretium, ut servitio exueret quos tenebat obstrictos. Pretium autem nostrae liberationis erat sanguis Domini Iesu, quod *necessario solvendum erat ei, cui peccatis venditi eramus.* Donec igitur hoc pretium pro omnibus solveretur hominibus, quod dominici sanguinis effusione pro omnium fuit solvendum absolutione, opus fuit singulorum sanguine... »

Ce paiement individuel se faisait par la circoncision. Mais depuis que le Christ a souffert, la rançon de tous a été acquittée [2].

Ainsi donc toutes les idées et souvent les formules même d'Origène reparaissent chez saint Ambroise. On s'étonnera davantage que le rigoureux esprit de saint Jérôme n'ait pas su s'en défendre.

D'après lui aussi, par le péché nous étions vendus au démon : « *Scelera nostra atque peccata nos daemonibus vendiderunt* [3]. » Et seul le sang de Jésus-Christ nous rachète de cette servitude.

« Redimentur autem qui voluerint credere nequaquam argento et pecunia, sed pretioso Christi sanguine [4]. »

Saint Jérôme emploie souvent cette métaphore traditionnelle du rachat, qui devient déjà suspecte avec de telles prémisses. Mais il ne nous laisse pas à nos inductions et il prend soin d'en faire lui-même l'application rigoureuse.

« Ille redimitur qui captivus est et in hostium veniens potestatem liber esse desinit. Ita et nos quidam dicunt in hoc mundo

1. *In Luc.* VII, 114-117. — *P. L.* XV; col. 1727-8.
2. *Epist.* LXXII, 8-9. — *P. L.* XVI; col. 1245-1246.
3. Hieronym. *in Isaiam,* lib. XIII. — *P. L.* XXIV; col. 475.
4. *Ibid.* lib. XIV; col. 496. Cf. *In Math.* lib. III. — *P. L.* XXVI; col. 144 et *in Ep. ad Tit.* II, 12; *ibid.* col. 587.

esse captivos et sub principibus et potestatibus iugo servitutis teneri, nec ante vinctas catenis explicare manus, nisi redemptor advenerit. Sed quis iste, aiunt, tantus et talis qui possit pretio suo totum orbem redimere? Iesus Christus Filius Dei proprium sanguinem dedit et nos de servitute eripiens libertate donavit. Consequenter autem post redemptionem sanguinis Christi, remissionem accepisse scribimur peccatorum; quia, nisi redempti fuerimus, frustra nobis peccata donantur. Nec ante veniam accipere possumus delictorum et servi esse cessamus, *nisi pretium pro nobis cruentus quondam victor accepit*[1]. »

Ce texte distingue aussi nettement que possible les deux conséquences du péché : notre culpabilité et notre captivité sous le joug du démon, en sorte qu'il ne nous servirait de rien d'être délivrés du péché, si nous n'étions aussi, moyennant rançon, rachetés au diable. Sans doute, on peut dire que saint Jérôme rapporte ici une opinion — et c'est vrai; mais, outre qu'il semble bien la faire sienne, il est difficile, puisqu'il ne manifeste pour elle ni réserve ni blâme, de dégager sa responsabilité. L'influence d'Origène, si féconde sur saint Ambroise, a quelque peu déteint sur saint Jérôme : à la liste des défenseurs des droits du démon, il nous faut ajouter le savant exégète.

V

Que penser de cette doctrine? Nous avons voulu reproduire tout au long les textes sans les accompagner d'aucun commentaire. Mais il faut bien en venir enfin à un jugement.

Les protestants ne trouvent pas, pour qualifier cette doctrine, assez de paroles sévères et dédaigneuses. Ritschl y signale une contradiction flagrante avec la justice divine que cette théorie pose en principe. Puisque le diable, en effet, ne peut pas garder l'équivalent qu'on lui offrait pour les hommes, il faut nécessairement admettre que le diable s'est trompé sur les conséquences du contrat. Mais il faut conclure aussi que l'autre contractant, Dieu qui sait tout,

1. *Eph.* I, 7. — *P. L.* XXVI; col. 450-451.

a eu l'intention de tromper — et c'est contredire l'hypothèse de la justice de Dieu [1]. M. Harnack se contente de cette phrase hautaine : « Cela montre qu'une saine vue de la sainteté et de la justice de Dieu est devenue de plus en plus étrangère aux Pères [2]. » Cependant le mal n'est pas sans quelque compensation : M. Harnack veut bien avouer plus loin que « la conception baroque du rôle que le diable a joué à la mort du Christ avait du bon. Elle rappelait aux hommes que tout coquin est un sot diable et que le diable est toujours un coquin et un sot [3]. »

M. Sabatier dédaigne cette ironie, qui voudrait être spirituelle, pour s'élever à de plus hautes considérations : « Cette conception, dit-il, plaisait à la fantaisie populaire ; mais plus la théologie s'y abandonnait, plus elle s'éloignait de la théorie d'un sacrifice offert à Dieu. N'est-il pas curieux de constater qu'à ce moment, dans l'Église catholique primitive, la pensée allait d'un côté et le culte de l'autre ? Pour être conséquente, l'Église aurait dû faire de la messe un sacrifice offert au diable [4]. » On sait, après ce que nous avons dit précédemment, si jamais l'idée d'un sacrifice offert à Dieu a disparu dans l'Église et ce qu'il faut penser, en conséquence, de si étranges allégations. Mais il est un point sur lequel tous les historiens s'accordent, c'est à reconnaître dans cette théorie des droits du démon une empreinte mythologique.

Parmi les rares théologiens catholiques qui consentent à s'occuper de la question, M. Dörholt s'exprime en termes analogues. Non seulement il trouve cette théorie « beaucoup plus capable de diminuer que d'élever le Rédempteur et son œuvre » ; mais il va jusqu'à dire que, prise dans sa rigueur absolue, « ce serait *une conception païenne beaucoup plus que chrétienne* [5] ». Seulement il estime que les Pères ne l'ont pas professée et que leurs textes sont susceptibles d'interprétation. Il le prouve en expliquant Ori-

1. *Op. cit.* I, p. 16-18.
2. *Dogmengeschichte*, II, p. 173.
3. *Ibid.* p. 180, note 2.
4. *Op. cit.* p. 48.
5. Doerholt, *op. cit.* 128 et 129.

gène et saint Grégoire de Nysse à l'aide des rectifications postérieurement introduites par saint Augustin et saint Léon, saint Grégoire le Grand et saint Thomas; ce qui lui permet de conclure [1] : « Quand les Pères parlent d'une rançon payée au démon, il faut l'entendre plutôt au sens métaphorique qu'au sens propre. A vouloir s'exprimer exactement, il faut dire que le Christ a souffert que le diable, par ses instruments humains, verse son sang et lui enlève la vie corporelle; mais le prix de notre rachat, ce n'est pas au démon, mais au Père céleste qu'il l'a payé par le sacrifice de son amoureuse obéissance [2]. »

Le malheur est que, pas plus que le code, l'histoire n'admet d'effet rétroactif. Thomassin montrait beaucoup plus de sens historique lorsqu'il reconnaissait que plusieurs Pères — il cite Ambroise et Grégoire de Nysse — ont émis cette théorie d'une rançon payée au diable, dont s'épouvantait son bon sens et sa piété (*Exhorrescit animus pietasque*) [3]. Certes — et nous le dirons à son heure — les explications théologiques ne devaient pas tarder à venir; mais rien ne nous donne le droit de les anticiper. Il reste, au contraire, acquis comme un fait incontestable qu'un certain nombre de Pères, visiblement influencés par Origène, ont enseigné que le sang de Jésus-Christ avait été payé au démon en rançon de nos âmes.

On s'explique la genèse de cette doctrine en se rappelant le principe qui en fut la base. En effet, il est admis à l'état d'axiome que nous étions devenus les esclaves de Satan et que notre délivrance devait s'accomplir suivant les lois de la justice. Mais la justice n'exige-t-elle pas que le propriétaire soit dédommagé de ses droits et que, s'il est exproprié de son bien, il reçoive une compensation équi-

1. *Ibid.* p. 132-133.
2. Voir une semblable solution dans P. Pesch, *Praelect. theol.* IV, p. 199 (Fribourg, 1896).
3. Thomassin, *De Inc. Verbi*, lib. I, III, 15-16. Aussi a-t-on peine à comprendre que le même Thomassin attribue plus loin cette doctrine à tous les Pères pour mieux les en absoudre en bloc (*Ibid.* lib. IX, VIII, 1). Dans la première réponse, avec plus de nuances, il y avait aussi plus de vérité.

valente? Une fois admis le principe, c'est la solution la plus simple et qui s'offre à l'esprit à première vue. Mais n'est-ce pas, en prêtant ou semblant prêter au démon des droits que Dieu lui-même est tenu de respecter, oublier les droits souverains du Créateur et se rapprocher par trop du dualisme gnostique? Les Pères s'en sont tenus au processus juridique sommaire, sans regarder aux conséquences logiques ou aux postulats implicites du système. Le manque de réflexion, l'entrainement de la rhétorique peuvent leur servir de circonstances atténuantes. Mais de la doctrine telle quelle il faut dire tout simplement qu'elle est une erreur, une lourde et grossière erreur.

Aussi bien — et si respectable soit le nom et le nombre des Pères qui la soutiennent — l'Église ne saurait en être rendue responsable, puisque nous avons vu que la théorie fut aussitôt combattue que nettement formulée et qu'on ne tarda pas, comme il nous reste à le voir, à lui en substituer une autre.

CHAPITRE XXII

FORME POLITIQUE : THÉORIE DE L'ABUS DE POUVOIR. SAINT AUGUSTIN, SAINT LÉON LE GRAND.

Tous les historiens protestants du dogme s'étendent longuement sur la théorie de la rançon que nous venons d'exposer; tous aussi laissent entendre, quand ils ne le disent pas expressément, que ce fut chez les Pères la seule manière de comprendre les droits du démon. Chez M. Harnack, par exemple, sur la même ligne qu'Origène et saint Grégoire de Nysse, on trouve les noms de saint Grégoire le Grand, de saint Léon et de saint Augustin [1]; Ritschl y place même saint Grégoire de Nazianze [2] — sans parler de M. Sabatier qui voit dans cette opinion la seule forme de la théologie rédemptrice dans la primitive Église. Entre ces divers auteurs on chercherait en vain d'autres nuances que l'abondance ou la dureté des épithètes. Rien cependant n'est moins exact; et l'antithèse protestante est loin de jouir du témoignage unanime des Pères dont ses auteurs la voudraient parer. Car, si l'on continue à se préoccuper des droits du démon, la théorie de la rançon est abandonnée sans retour pour faire place à une autre, qui garde à sa base le même principe juridique, mais en entend tout autrement l'application. Faute de terme meilleur, nous l'appellerons théorie politique. En effet, et pour la résumer d'un mot, elle suppose établie entre le démon et Dieu une délimitation de pouvoirs et comme une manière de

1. *Dogmengeschichte*, II, p. 173.
2. *Op. cit.* p. 16. Il est difficile de croire à un lapsus, puisqu'on trouve à côté les noms de Grégoire de Nysse et de Grégoire le Grand.

charte. Le démon a reçu de Dieu le pouvoir de mettre à mort les hommes à cause de leurs péchés; mais en s'attaquant à Jésus-Christ qui était innocent, il a gravement outrepassé ses droits constitutionnels : c'est donc en toute justice que Dieu, pour cet abus de pouvoir, le dépouille de ses captifs. Le démon ne reçoit plus une rançon, mais le juste châtiment de son crime. C'est cette théorie que nous allons voir maintenant, textes en main, succéder à la première.

I

Parmi les Pères Grecs, le premier chez qui on trouve cette doctrine est saint Jean Chrysostome. Voici le commentaire qu'il fait du texte de saint Jean : *Iudicium est mundi huius*.

« Oui, il y a jugement et revanche. Comment? Le démon a mis à mort le premier homme, parce qu'il l'a trouvé soumis au péché. Mais en moi — c'est Jésus-Christ lui-même qui parle — il n'a pas trouvé cela. Pourquoi s'élancer et me livrer à la mort? pourquoi s'introduire dans l'âme de Judas pour qu'il me livre? Et ne me dites pas que tel est l'ordre de la Providence; c'est l'affaire de la sagesse divine, cela ne regarde pas le démon. Nous n'avons donc qu'à examiner les intentions du Pervers. — Mais comment le monde est-il jugé en moi? On réunira comme un tribunal et on lui dira : Soit! Tu as mis à mort tous les hommes, parce que tu les as trouvés dans le péché. Mais le Christ, pourquoi le tuer? N'est-ce pas une injustice flagrante? (οὐκ εὔδηλον ὅτι ἀδίκως). Ainsi tout le monde sera vengé par le Christ. Je prends une comparaison pour rendre la chose plus claire. Supposons un tyran qui afflige de mille maux tous ceux qui lui tombent entre les mains : s'il s'attaque au roi ou au fils du roi et le met à mort injustement, cette mort sera capable de venger toutes les autres. Supposons un créancier qui saisit son débiteur, le frappe et le jette en prison : s'il exerce la même violence sur qui ne lui doit rien, il sera puni pour ce qu'il a fait aux autres; car celui-ci le

tuera. Ainsi en est-il du Fils de Dieu : car le diable sera puni de ce qu'il nous a fait par ce qu'il a osé contre le Christ [1]. »

Ailleurs, saint Jean Chrysostome est encore plus formel. « Le Fils de l'homme, dit-il, a vaincu et condamné le péché [= le démon] par la mort de sa chair. Que de bienfaits imprévus! premièrement, que le péché n'ait pas vaincu la chair; deuxièmement, qu'il ait été vaincu — et par elle; troisièmement, et non seulement vaincu, mais puni. En effet, tant qu'il ne saisissait que des pécheurs, leur mort était juste; mais il a été injuste en livrant à la mort ce corps sans péché (ὡς ἀδικήσασα κατεκρίθη). Que de victoires! La chair n'est pas vaincue par le péché; au contraire, c'est le péché qui est vaincu et condamné, condamné comme coupable. Le Christ lui a d'abord prouvé son crime et puis il l'a condamné. Ce n'est donc pas violence mais justice pure [2]. »

Nous trouvons la même idée dans saint Cyrille d'Alexandrie. Celui-ci rapporte quelque part une singulière opinion, d'après laquelle Satan l'Ancien, le chef des démons, aurait été enchaîné par la puissance de Dieu et jeté dans l'enfer pour y être puni. Après lui, un autre aurait paru, semblable en malice à son Père : c'est celui-là que le Sauveur appelle « le prince du monde ». Saint Cyrille ne serait pas éloigné de partager cette manière de voir, si ce n'est qu'en réfléchissant davantage, il trouve que c'est seulement à l'avènement du Sauveur que l'empire de Satan a été ruiné [3]. Voici comment cette ruine s'est faite.

« Dieu a eu pitié de notre nature, vaincue par le démon, blessée, soumise à la mort. Il a protégé son image et vaincu nos ennemis, non pas par la puissance de sa divinité, non pas avec l'armée de ses anges; mais en se mettant lui-même

1. Ioan. Chrysost. *In Ioan. hom.* LXVIII, 2-3. — *P. G.* LIX col. 372-373. ὧν γὰρ εἰς ὑμᾶς ἐποίησεν ὁ διάβολος, δι' ὧν εἰς τὸν Χριστὸν ἐτόλμησεν, ἀπαιθήσεται δίκην.
2. *In Rom. hom.* XIII, 5. — *P. G.* LX; col. 514. τὸ μὴ ἁπλῶς καταδικάσαι, ἀλλὰ καὶ ὡς ἁμαρτοῦσαν καταδικάσαι..., οὐχ ἁπλῶς ἰσχύϊ καὶ ἐξουσίᾳ, ἀλλὰ καὶ τῷ τοῦ δικαίου λόγῳ.
3. Cyrill. Alexandr. *In Ioan.* lib. VI. — *P. G.* LXXIII; col. 894.

par l'Incarnation au nombre des vaincus, en permettant à son corps de succomber sous les coups de la mort, afin de convaincre le péché d'injustice et de détruire la puissance de la mort. En effet, la mort étant la peine du péché, celui qui est sans péché ne méritait pas de mourir. Mais le péché — c'est-à-dire le démon — vaincu condamna à mort son vainqueur; il porta contre lui la même sentence qu'il avait toujours portée contre nous ses sujets : c'était une injustice. Tant que le péché ne frappait de mort que ses sujets, il agissait justement et Dieu le laissait faire. Mais en frappant l'innocent et le saint, il commit une injustice et perdit nécessairement son pouvoir[1]. »

Ni saint Cyrille ni saint Jean Chrysostome, tout en supposant l'axiome juridique signalé plus haut, ne l'ont formellement exprimé. Mais, vers la même époque, nous en trouvons la formule dans les écrits de Denys le pseudo-Aréopagite. « La bonté de Dieu nous a rendus participants de ses biens, après avoir brisé l'empire que les démons avaient sur nous — et il l'a brisé non par puissance en l'emportant de vive force : mais, suivant la parole mystique qui nous a été transmise, par jugement et justice[2]. » Toutefois, l'auteur ne nous dit pas comment s'est exercée cette justice.

Nous retrouvons dans Théodoret le principe et son application. « Dieu, lorsqu'il décida de sauver l'homme, voulut le faire avec autant de sagesse que de justice. Il ne voulut pas, en effet, nous donner la liberté en usant de sa seule puissance, ni armer la miséricorde seule contre l'ennemi du genre humain, *de peur que celui-ci n'accusât cette miséricorde d'être injuste;* mais il trouve une voie aussi remplie d'amour que de justice. Il s'unit pour cela la nature humaine vaincue, il la ramène au combat et la prépare à réparer sa défaite et à vaincre celui qui l'avait

1. *De Inc. Domini*, XI. — *P. G.* LXXV; col. 1433-1436. ἡττηθεῖσα ἡ ἁμαρτία καὶ τὸν νικητὴν κατακρίνασα θανάτῳ... ἀδικοῦσα ἑάλω..., ἀναγκαίως ὡς ἄδικος τῆς ἐξουσίας ἐκβάλλεται.

2. Dionys. Areop. *De Ecclesiastica hierarchia*, III, 11. — *P. G.* III; col. 441.

autrefois si lamentablement vaincue[1]. » Plus loin, dans un discours que nous aurons occasion de retrouver, Jésus-Christ s'adressant au diable lui dit : « Puisque tu t'es emparé injustement d'un seul, tu seras dépouillé justement de tous les autres... Je les délivrerai tous de la mort, et non pas par simple miséricorde, mais par une miséricorde juste ; non pas par un pouvoir despotique, mais par un pouvoir juste[2]. » Dans cette dernière phrase, c'est l'idée connue de l'abus de pouvoir ; mais on voit par la première que Théodoret a retenu cette idée secondaire, déjà exprimée par saint Irénée, que Dieu a voulu, pour que la défaite du démon fût en tout conforme à la justice, que la délivrance de l'humanité s'accomplît par un de ses membres.

Cette dernière idée se retrouve seule chez saint Jean Damascène. Lui aussi voit une preuve de la justice divine en ce que, « l'homme ayant été vaincu, ce n'est pas par un autre que Dieu fait vaincre le tyran, ni par la violence qu'il arrache l'homme à la mort ; mais celui que la mort avait réduit en esclavage par le péché, celui-là même le Dieu juste et bon le fit de nouveau vainqueur[3] ». En effet, si Dieu s'est fait homme, « c'est pour faire vaincre ce qui avait été vaincu (ἵνα τὸ νικηθὲν νικήσῃ). Car enfin il était capable, dans sa toute-puissance que rien n'arrête, d'arracher l'homme au tyran ; *mais le démon aurait une raison de se plaindre*, si, après avoir vaincu l'homme, il était violemment dépouillé par Dieu du fruit de sa victoire. C'est pourquoi Dieu, dans sa miséricorde, se fait homme et ne nous rachète qu'en se faisant semblable à nous[4] ».

Ainsi donc la théorie qui explique le châtiment du démon par un abus de pouvoir par lui commis est connue des

1. Theodoret. *De Providentia, Sermo* X. — *P. G.* LXXXIII ; col. 748. ἵνα μὴ ἄδικον ἐκεῖνος προσαγορεύῃ τὸν ἔλεον,... μηχανᾶται πόρον καὶ φιλανθρωπίας γέμοντα καὶ δικαιοσύνῃ κεκοσμημένην.
2. *Ibid.* col. 760.
3. Ioan. Damasc. *De orth. fide*, III, 1. — *P. G.* XCIV ; col. 984, reproduit par Saint Thomas, *Sum. th.* IIIa, q. 1, art. 1.
4. *Ibid.* III, 18 ; col. 1072. οὐκ ἀδύνατος γὰρ ἦν ὁ τὰ πάντα δυνάμενος καὶ τῇ παντοδυνάμῳ αὐτοῦ ἐξουσίᾳ καὶ δυνάμει ἐξελέσθαι τοῦ τυραννοῦντος τὸν ἄνθρωπον· ἀλλ' ἦν ἐγκλήματος τῷ τυραννοῦντι ὑπόθεσις, ἄνθρωπον νικήσαντι, καὶ ὑπὸ Θεοῦ βιασθέντι.

Pères Grecs et déjà ébauchée dans ses grands traits. Il était réservé aux Pères Latins de lui donner cette forme précise et cette universelle adhésion qui caractérisent les doctrines classiques.

II

Les principaux éléments de la doctrine apparaissent chez les premiers écrivains latins du IVe siècle.

Saint Hilaire répète après saint Irénée que le démon devait être vaincu par un homme et non par Dieu : « *Non erat a Deo diabolus, sed a carne vincendus*[1]. » Mais il appuie surtout sur l'abus que le démon a fait de ses droits et qui a entraîné sa juste condamnation. C'est ainsi, sans doute, qu'il faut entendre ce passage quelque peu obscur : « Jésus-Christ a enchaîné les démons comme un vainqueur à son char de triomphe[2]. Il a triomphé d'eux, parce que ce sont eux, en s'emparant du cœur de Judas, qui ont attenté à sa vie (*Auctores mortis humanae etiam in seipso, per occupatum a Satana cor Iudae, auctores sunt mortis*). Ils seront donc punis, et non pas seulement pour cette mort, mais pour celle de tous les hommes : « *ut neque a poena mortis abessent... et omnem poenam humanae mortis exciperent ut auctores, cum in aeternitatis Dominum auctores mortis exstitissent*[3]. »

Le texte suivant ne laisse pas de doutes. « Le Christ s'est proposé dans sa Passion de juger le prince du siècle et de condamner le péché — c'est-à-dire le démon — dans la chair. En effet, quoiqu'il n'y eût en lui aucune sorte de péché, suivant la parole de l'Écriture le prince du monde est venu. Il n'a rien trouvé en lui; et cependant il lui a infligé la mort qui est la peine du péché (*peccati tamen poenam, id est ius mortis, exseruit*). Ainsi l'auteur de notre mort, en infligeant la mort à l'auteur de la vie qui ne connaissait pas le péché, se juge lui-même. « *Humanae*

1. HILAR. *In Math.* III, 2. — *P. L.* IX; col. 929.
2. Cf. *De Trin.* I, 13. — *P. L.* X; col. 35.
3. *In Psalm.* LXVII, 23. — *P. L.* IX; col. 460.

mortis auctor, quia in auctorem vitae, peccati nescium, mortem molitus sit, iudicatur[1]. »

On le voit, l'attentat du démon contre le Sauveur est présenté par saint Hilaire comme une injustice et un crime qui entraîne sa perte, sans autres considérations juridiques. Saint Pacien, évêque de Barcelone, y montre nettement un abus de pouvoir. Ce fut, dit-il, la victoire du Christ d'être condamné innocent.

« Hoc fuit vincere sine peccato condemnari. Diabolus enim in peccatores acceperat potestatem, quam sibi ille super immaculatum vindicavit; ac sic superatus est, *id decernens super Iustum quod illi per legem quam acceperat non licebat*[2]. »

Mais c'est surtout dans l'Ambrosiaster que nous trouverons une riche moisson de textes. Car l'auteur paraît vraiment hanté par la pensée du démon : il y revient sans cesse. Pour lui, il nous en avertit lui-même plusieurs fois, « péché » est synonyme de démon, et l'on sait si ce mot revient souvent sous la plume de saint Paul : les occasions ne manquent donc pas à son commentateur pour exprimer ses idées.

Le démon exerçait sa domination sur les hommes. Avant la Loi, il était le maître incontesté (*ante legem erat quasi quietus; securus enim erat de possessione eius*). Dieu ayant donné la Loi, le démon a perdu son empire; mais, dans sa ruse perfide, il a trouvé moyen de faire tourner au détriment des hommes ce qui avait été donné pour leur profit.

« Quem enim vidit factum sub lege, pro certo habuit de suo sublatum dominio... Coepit non imperare, sed subtiliter fallere..., ut in contrarium fieret homini lex, quae data erat ut prodesset[3]. »

Et ailleurs :

« Cum data esset lex ad utilitatem humanam, id egit diabolus ut, suadendo illicita, inverteret; ut quod profuturum datum erat in contrarium proficeret[4]. »

1. *In Ps.* LXVIII, 8. *Ibid.* col. 475. Cf. *Ps.* LVIII, 5; *ibid.* col. 376.
2. PACIAN. *Sermo de Baptismo*, 4. — *P. L.* XIII; col. 1092.
3. Ps. AMBROS. *Rom.* VII, 8. — *P. L.* XVII; col. 109.
4. *Rom.* V, 20; col. 99.

Par la tentation, son pouvoir s'étendait jusqu'à l'intime des âmes.

« Postquam autem hominem circumvenit et subiugavit, potestatem in eum accepit ut interiorem hominem pulsaret, copulans se menti eius [1]. »

Aussi tous les hommes commettaient-ils à l'envi le péché, pour tomber ensuite dans la mort éternelle. Et le démon se réjouissait de les tenir tous sous son pouvoir. « *Gaudebat Satanas securus, quod causa Adae relictum a Deo hominem in possessionem habebat* [2]. » C'est alors, pour briser cette puissance orgueilleuse du démon, que Dieu a envoyé son Fils.

« Tunc iustus atque misericors Deus, ut gloriam diaboli, quam de triumphato homine quaesierat, exinaniret, Filium suum venturum decrevit, qui omnia peccata donaret [3]. »

Le démon a voulu s'emparer aussi de Jésus-Christ, et celui-ci s'est abandonné à sa fureur. Mais, dans son imprévoyance, Satan s'était attaqué à plus fort que lui : il a été vaincu et dépouillé de ses captifs.

« Christus nos redemit, offerens se pro nobis. Permisit enim diabolo saevienti, sed impraescio. Putans autem se Christum posse retinere, veluti accepit eum : sed quia virtutem eius ferre non potuit, omnes quos tenebat simul cum illo amisit [4]. »

Plus loin, nous lisons de même :

« Cum in ditione diaboli genus hominum teneretur, Salvator optulit se volenti diabolo ; ut illudens eum potestate virtutis suae (accipere enim voluit, quem detinere non potuit) auferret ei quae malo iure tenebat obnoxia. Exspoliatis itaque inferis, tropaeum animarum pertulit ad Patrem [5]. »

Dieu a ainsi permis cette illusion du démon, pour qu'à la honte de sa défaite s'ajoutât le cuisant remords de sa témérité.

« Dignum enim fuit ut quod inimicus, impraescius futurorum,

1. *Rom.* VII, 14 ; col. 112.
2. *Rom.* V, 14 ; col. 94.
3. *Rom.* V, 20 ; col. 99.
4. *Rom.* III, 24 ; col. 80.
5. *Gal.* I, 4 ; col. 340.

contra se quasi pro se facere putabat, permitteretur ei; ut impraescientiam suam sibi imputans, facti sui paenitentia torqueretur[1]. »

Le démon ne fut pas seulement vaincu, il fut condamné.

« In ipso peccavit diabolus, *cum illum innocentem occidit, qui peccatum omnino nesciret*[2]... In cruce peccatum, quia peccavit, damnatum dicitur. Unde sublata est illi auctoritas quasi peccati, qua detinebat homines in inferno propter delictum Adae[3]. »

Enfin, voici la thèse explicite et formelle :

« Dum non peccando Salvator vincit peccatum quod hominem tenebat obnoxium, insuper et occiditur ab eo innocens. Sic crucifixit peccatum. Devictum enim peccatum mortificatum dicitur : crux enim non Salvatoris mors est, sed peccati. *Innocens enim qui occiditur reos illos facit a quibus occiditur.* (Peccatum autem principes et potestates intelligamus, quorum studio peccavit primus Adam)... Mors enim ipsorum haec est, quia victi a Salvatore, dum exspoliantur animabus quas detinebant in captivitate, mortificantur. Rei enim facti sunt : quia, cum hac auctoritate animas tenerent quia peccaverant, ipsi inventi sunt amplius peccatores, dum illum qui eos non peccando vicerat occiderunt. Et sic iuste exspoliati sunt, sicut dixit, publice, id est in cruce[4]. »

L'idée commune à tous les textes que nous venons de citer, c'est que le démon a outrepassé ses droits en mettant à mort le Christ innocent et que, pour ce crime, il a été dépouillé par Dieu. Il ne restait plus qu'à dégager de ces faits les principes qu'ils impliquent sur les droits du démon et la justice divine : ce devait être le rôle de saint Augustin.

III

A deux reprises au moins dans les œuvres de saint Augustin on trouve traitée la question du démon. La première fois, c'est dans le *De libero arbitrio*[5].

1. *Eph.* v, 2; col. 394.
2. *Rom.* vii, 4; col. 106.
3. *Rom.* viii, 4; col. 118.
4. *Col.* ii, 15; col. 431.
5. August. *De libero arbitrio*, lib. III, c. x, 29-31. — *P. L.* XXXII; col. 1285-1287. Ce passage est reproduit mot à mot par saint Paulin de Nole, *Epist.* XXIII, 15. — *P. L.* LXI; col. 267.

Saint Augustin commence par établir le droit que le démon avait acquis sur nous par suite du péché, et il le trouve parfaitement juste.

« Nam et illud appensum est aequitatis examine, ut nec ipsius diaboli potestati negaretur homo, quem sibi male suadendo subiecerat. Iniquum enim erat ut ei quem ceperat non dominaretur. »

Ce qui n'empêche que le démon reste toujours un inférieur soumis à la puissance divine.

« Verbum Dei unicus Dei Filius diabolum, *quem semper sub legibus suis habuit et habebit,* homine indutus etiam homini subiugavit. »

Mais Jésus-Christ a voulu le vaincre par la justice plutôt que par la puissance.

« Huius enim modi homo solus praevalere potuit .. ut chirographum mortis aboleret et humiliaret calumniatorem, non tamen ei maiestate naturae suae, sed habitu nostrae conveniens; et nihil ei extorquens violento dominatu, *sed superans eum lege iustitiae.* »

— Ce qu'il a fait, parce qu'il est mort innocent et aussi parce qu'il est né sans péché.

« Non solum quia sine delicto occisus est, sed etiam quia sine libidine natus, cui subiugaverat ille quos ceperat; ut quidquid exinde nasceretur tanquam suae arboris fructus, prava quidem habendi cupiditate, sed tamen non iniquo possidendi iure retineret. »

C'est, en effet, sur le péché que reposaient tous les droits du démon et, quoique ses intentions fussent mauvaises, ce droit n'en était pas moins juste, tellement qu'il ne pouvait en être dépouillé, s'il n'en avait lui-même dépassé les limites.

« ... Femina decepta et deiecto per feminam viro, omnem prolem primi hominis tanquam peccatricem legibus mortis, malitiosa quidem nocendi cupiditate, sed tamen ut *aequissimo iure victoriae, vindicabat...,* ut... *tamdiu potestas eius valeret donec interficeret iustum,* in quo nihil dignum morte posset ostendere. »

C'est ce qu'il a fait en mettant à mort Jésus-Christ contre toute justice : aussi se voit-il justement dépouillé.

« Iustissime itaque cogitur dimittere credentes in eum quem iniustissime occidit. »

Et c'est ainsi que l'homme a pu être arraché au démon sans violence.

« Ita factum est ut neque diabolo per vim eriperetur homo, quem nec ipse vi, sed persuasione ceperat. »

Le second exposé, plus rigoureux et plus complet, se trouve dans le traité de la Trinité [1].

Saint Augustin y affirme d'abord les droits du démon sur nous : « *Quadam iustitia Dei in potestatem diaboli traditum est genus humanum.* » Mais il ajoute aussitôt que ce droit est une concession de Dieu.

« Modus autem iste, quo traditus est homo in diaboli potestatem, non ita debet intelligi tamquam hoc Deus fecerit aut fieri iusserit : sed *quod tantum permiserit, iuste tamen*. Illo enim deserente peccantem, peccati auctor illico invasit. »

Il n'empêche donc pas l'homme, aussi bien d'ailleurs que le démon, d'être toujours le sujet de la puissance et de la bonté divines.

« Nec hominem a lege suae potestatis amisit, quando in diaboli potestate esse permisit : quia nec ipse diabolus a potestate omnipotentis alienus est, sicut neque a bonitate. »

Voilà pourquoi, puisque notre esclavage provenait du péché, la rémission de nos péchés est le seul moyen — et la seule condition aussi — de notre délivrance.

« Si ergo commissio peccatorum, per iram Dei iustam, hominem subdidit diabolo, profecto *remissio peccatorum per reconciliationem Dei benignam eruit hominem a diabolo* [2]. »

Mais il fallait que le démon fût vaincu par justice, et non par puissance. « *Non autem diabolus potentia Dei, sed iustitia superandus fuit.* » Et, comme pour écarter toute apparence d'obligation, Augustin continue quelques lignes plus bas que tel fut le bon plaisir de Dieu. « *Placuit Deo ut non potentia diabolus, sed iustitia vinceretur.* »

Il nous donne même le pourquoi de cette décision divine

1. *De Trinitate*, lib. XIII, c. XII ss. 16-19. — *P. L.* XLII; col. 1026-1029.
2. Cf. *De Civitate Dei*, lib. X, c. XXII. — *P. L.* XLI; col. 300 et *in Ioan.* LII, 6. — *P. L.* XXXV; col. 1771.

— et la raison ne laisse pas que d'être assez curieuse. Certes, dit-il, personne n'est plus puissant que le Tout-Puissant; et aucune puissance créée ne saurait être comparée à la puissance du Créateur. Mais parce que le démon, depuis son apostasie, abandonne la justice et préfère la force — et en cela les hommes cherchent à l'imiter — Dieu a craint pour ainsi dire d'encourager cette tendance. Et c'est pourquoi il n'a pas voulu que l'homme fût délivré par la puissance, mais par la justice.

Cette justice est celle de Jésus-Christ.

« *Quae est igitur iustitia,* qua victus est diabolus? *Quae nisi iustitia Iesu Christi?* Et quo modo victus est? quia cum in eo nihil morte dignum inveniret, occidit eum tamen. Et utique iustum est ut debitores quos tenebat liberi dimittantur, in eum credentes quem sine ullo debito occidit. »

Est-ce à dire que sans cela la défaite du démon ne serait pas juste? Saint Augustin se pose la question.

« Numquid isto iure aequissimo diabolus vinceretur, si potentia Christus cum illo agere, non iustitia voluisset? »

Certainement elle le serait : mais Dieu a préféré agir autrement. « *Sed postposuit quod potuit, ut prius ageret quod oportuit.* » D'ailleurs la puissance, elle aussi, a eu son rôle à la Résurrection; mais seulement après la justice.

« Et iustitia ergo prius et potentia postea diabolum vicit : iustitia scilicet, quia nullum peccatum habuit et ab illo iniustissime est occisus; potentia vero quia revixit mortuus, numquam postea moriturus. Sed potentia diabolum vicisset, etiamsi ab illo non potuisset occidi. »

Le démon a donc criminellement abusé de son pouvoir : comme châtiment, il a perdu ceux qu'il tenait justement captifs.

« Tunc sanguis ille, quoniam eius erat qui nullum habuit omnino peccatum, ad remissionem nostrorum fusus est peccatorum : ut quia eos diabolus merito tenebat, quos peccati reos condicione mortis obstrinxit, hos per eum merito dimitteret, quem nullius peccati reum immerito poena mortis affecit. Hac iustitia victus et hoc vinculo vinctus est fortis, ut vasa eius eriperentur. »

Saint Augustin donne ailleurs un résumé concis de tout cet ensemble de doctrine.

« Minuisti eum paulo minus ab angelis... ut ab iniquo, velut aequo iure adversum nos agente, ipse occisus innocens eum iure aequissimo superaret... nosque liberaret a captivitate propter peccatum iusta, *suo iusto sanguine iniuste fuso* mortis chirographum delens [1]. »

Toute cette doctrine de saint Augustin, M. Portalié la réduit très justement à ces trois principes : « 1° Le démon n'avait aucun droit sur nous; ce qu'on appelle ainsi n'est qu'une permission de Dieu de châtier les pécheurs : il était le bourreau, non le maître. 2° Donc aucune rançon ne lui était due : mais la rémission des péchés par Dieu entraînait notre liberté. 3° Le pardon pouvait être gratuit, sans réparation : mais il convenait mieux que la justice divine fût satisfaite et que le démon perdit son empire par suite de son injustice, et c'est le plan de la Passion. » Aussi le savant auteur a-t-il raison de conclure que saint Augustin n'est pas tombé, comme le prétendent tant d'historiens, dans la théorie grossière qui envisageait la mort du Christ comme une rançon payée au démon [2].

Cependant, une fois au moins, Augustin s'est servi de l'idée et du mot de rançon, et dans des termes qui, a première vue, ne laissent pas que de sembler étonnants. C'est la conclusion du chapitre que nous venons de citer longuement tout à l'heure [3].

« *In hac redemptione tanquam pretium pro nobis datus est sanguis Christi, quo accepto diabolus* non ditatus est, sed ligatus : ut nos ab eius nexibus solveremur, nec quemquam secum eorum quos Christus, ab omni debito liber, indebite fuso suo sanguine redemisset, peccatorum retibus involutum traheret ad secundae ac sempiternae mortis exitum. »

Le sang de Jésus-Christ donné en rançon au démon qui l'accepte : nous connaissons ces formules. Ne serait-ce

1. *De Trin.* lib. IV, c. XIII, 17. *Ibid.* col. 900. Cf. *Enchiridion*, 49. — *P. L.* XL; col. 256.
2. VACANT, *Dict. th. cath.* art. *Augustin*, col. 2371-2372.
3. *De Trin.* lib. XIII, 19; col. 1029.

pas là une infiltration lointaine et inaperçue des théories d'Origène? Les apparences porteraient à le croire. Mais, à y regarder de près, le sens nous paraît être celui-ci. Jésus s'est offert, s'est livré, s'est « donné » à la mort, c'est-à-dire au démon, d'après le langage bien connu des Pères. Et celui-ci a « reçu » son sang, lorsqu'il l'a fait verser par les bourreaux sur la croix — crime qui, bien loin de lui profiter, devait causer sa perte. Ainsi le sang de Jésus-Christ est, si l'on veut, « une sorte de rançon », rançon d'un genre tout spécial, « qui n'enrichit pas, mais qui enchaîne[1] ».

Cette conclusion finale ne contredit pas la doctrine précédente de saint Augustin; elle la traduit plutôt sous une autre forme. Visiblement, saint Augustin affecte d'employer la terminologie consacrée de la théorie de la rançon; et on peut voir là sans doute une concession au langage reçu, mais aussi et surtout un effort pour l'expliquer. Il répète les termes traditionnels, mais vidés de leur contenu primitif et expliqués dans le sens de son propre système. S'il s'occupe de l'ancienne théorie, c'est qu'il la trouve répandue dans les milieux chrétiens et il essaie, non pas de l'adopter, mais de l'adapter. Il y a réussi : c'est désormais la théorie de l'abus de pouvoir, dont nous avons trouvé les éléments un peu partout, mais que saint Augustin a le premier érigée en thèse, qui deviendra courante dans l'Église.

IV

Saint Léon le Grand dans ses Sermons, ainsi qu'il faut s'y attendre dans une prédication populaire, a souvent et longuement parlé du démon et de ses droits.

Chez lui, nous retrouvons plusieurs fois exprimé le principe que Dieu, pour vaincre le démon, n'a pas voulu user de sa toute-puissance, mais plutôt de sa justice.

1. Augustin connaît aussi et développe cette idée secondaire que le démon fut vaincu par cette nature humaine dont il se réjouissait d'avoir triomphé. *De Trin.* lib. XIII, XVII, 22 et XVIII, 23; col. 1032-1033.

« Iustus et misericors Deus non sic iure suae voluntatis est usus ut, ad reparationem nostram, solam potentiam benignitatis exsereret.,; sed sic redemptio est impensa captivis *ut condemnationis iusta sententia iusto liberationis opere solveretur*. Nam si pro peccatoribus sola se opponeret Deitas, non tam ratio diabolum vinceret quam potestas [1]. »

Et ailleurs :

« Sic consilium suum dirigens in effectum ut, ad dominationem diaboli destruendam, *magis uteretur iustitia rationis quam potestate virtutis* [2]. »

Voilà le fait : une des raisons en est que la nature humaine devait être relevée par elle-même.

« Omnipotentia Filii Dei potuisset humanum genus a dominatu diaboli solo imperio suae voluntatis eruere, nisi divinis operibus maxime congruisset ut nequitiae hostilis adversitas de eo quod vicerat vinceretur, et per ipsam naturam naturalis repararetur libertas, per quam generalis fuerat illata captivitas [3]. »

Ajoutons que, le démon nous ayant pris sans violence, il devait être traité de même.

« Quia non ita in primum hominem diabolus violentus exstiterat ut eum in partes suas sine liberi arbitrii consensione transferret, *sic destruendum peccatum fuerat... ut dono gratiae non obesset norma iustitiae* [4]. »

C'est pour cela que Jésus-Christ s'est incarné, en tout semblable à nous sauf le péché. Le démon s'est trompé à cette ressemblance : il a abusé de ses droits en le condamnant comme pécheur. Cet abus a fait sa perte.

« Unus in quo diabolus quod suum diceret non haberet. *Qui dum in eum saevit quem sub peccati lege non tenuit, ius impiae dominationis amisit* [5]. »

Saint Léon a d'ailleurs donné lui-même plusieurs fois la

1. Leo Magn. *Serm.* LVI, 1. — *P. L.* LIV ; col. 326.
2. *Serm.* LXIV, 2. *Ibid.* col. 358.
3. *Serm.* LXIII, 1 ; col. 353.
4. *Serm.* XXVIII, 3 ; col. 223. D'où l'on voit l'aberration — ce n'est pas trop dire — des théologiens qui citent ce texte pour prouver que la justice de Dieu exige une satisfaction adéquate. Cf. Stentrup, *Soteriol.* (Innsprück, 1883), I, p. 73.
5. *Serm.* LXIV, 2 ; col. 359.

synthèse parfaite de son système, dont nous venons de voir les morceaux détachés. Voici d'abord le principe.

« Verax misericordia Dei, cum ad reparandum humanum genus ineffabiliter ei multa suppeterent, hanc potissimum consulendi viam elegit, qua, ad destruendum opus diaboli, non virtute uteretur potentiae, sed ratione iustitiae. »

Car le démon avait des droits, qu'il convenait de respecter.

« Nam superbia hostis antiqui *non immerito sibi in omnes homines ius tyrannicum vindicabat*, nec indebito dominatu premebat quos a mandato Dei spontaneos in obsequium suae voluntatis illexerat. *Non utique iuste amitteret originalem humani generis servitutem, nisi de eo quod subegerat vinceretur.* »

C'est alors que Jésus-Christ s'est incarné. Le démon ne s'est pas douté de sa naissance miraculeuse (*illusa est securi hostis astutia*). Il l'a vu vagir et pleurer comme tous les enfants, se soumettre à toutes les prescriptions de la Loi; il l'a tenté[1], il l'a couvert d'opprobres et enfin, dans sa Passion, il a épuisé sur lui toute sa fureur. Il a été trompé par tant d'abaissements.

« Sciens quo humanam naturam infecisset veneno, nequaquam credidit primae transgressionis exsortem quem tot documentis didicit esse mortalem. »

Aussi a-t-il voulu user de ses droits jusqu'au bout.

« Perstitit ergo improbus praedo et avarus exactor in eum, qui nihil ipsius habebat, insurgere, et, dum vitiatae originis praeiudicium generale persequitur, *chirographum quo nitebatur excedit*, ab illo iniquitatis exigens poenam, in quo nullam reperit culpam. »

C'est là que Dieu l'attendait.

« Solvitur itaque letiferae pactionis malesuasa conscriptio, et *per iniustitiam plus petendi, totius debiti summa vacuatur*. Fortis ille nectitur suis vinculis et omne commentum maligni in caput ipsius retorquetur. Ligato mundi principe, captivitatis vasa rapiuntur[2]. »

1. Sur la tentation, Cf. *Serm.* XLI, 2; col. 273 et *Serm.* XLII, 3; col. 277-278.
2. *Serm.* XXII, 3-4; col. 196-197.

Nous trouvons ailleurs une semblable synthèse, analogue dans les grandes lignes, mais qui fournit des nuances nouvelles.

Si le Verbe s'est fait chair, c'est pour faire condamner le démon par lui-même. « *Ut de peccato damnaret peccatum et diaboli opus de diaboli opere solveretur.* » Tout à l'heure le démon ne considérait en Jésus que la faiblesse humaine, dont il avait acquis de si multiples preuves. Ici il reconnaît sa vertu suréminente ; et c'est précisément pour cela qu'il veut s'emparer de lui, sûr par ce moyen d'assurer son empire.

« Inimicus enim humani generis universitati lethale vulnus intulerat, nec poterat declinare ius ferreum dedititii seminis captiva progenies. Unde, cum in tot generationibus mortali sibi lege subiectis unum videret... cuius virtutes super omnes totius temporis sanctos miraretur excellere, securum se fore credidit de perpetuitate sui iuris, si nulla iustitiae merita mortis iura superare potuissent. »

Il a donc risqué ce coup d'audace.

« Famulis itaque suis et stipendiariis vehementius incitatis, in praeiudicium suum saevit : et dum putat aliquid sibi debere quem potuisset occidere, non vidit libertatem singularis innocentiae, similitudinem persequendo naturae. Non autem errabat in genere, sed fallebatur in crimine. Sed quia hostem humani generis latebat consilium misericordiae Dei..., perstitit in eum furere, in quo nihil suum poterat invenire. »

Mais il a bien mal compris ses intérêts.

« *Nam et malignitati eius hoc magis potuisset prodesse si parceret* et se ab effusione eius sanguinis abstineret... Sed lucem tenebrae non comprehenderunt[1]. »

Saint Léon revient ailleurs sur cette faute du démon et il ajoute que le démon n'aurait pas perdu ses droits s'il s'était abstenu de mettre à mort Jésus-Christ.

« Nec ipse diabolus intellexit quod, saeviendo in Christum, suum destrueret principatum, quia *antiquae fraudis iura non perderet, si se a Domini Iesu sanguine contineret*[2]. »

1. *Serm.* LXIX, 3-4 ; col. 377-378.
2. *Serm.* LX, 3 ; col. 344.

Mais, par le fait de son injuste agression, la défaite du démon fut complète.

« Exaltatus Christus Iesus in ligno retorsit mortem in mortis auctorem..., admittens in se antiqui hostis audaciam, qui in obnoxiam sibi saeviendo naturam etiam ibi ausus est exactor esse debiti, ubi nullum potuit vestigium invenire peccati. Evacuatum est igitur generale illud venditionis nostrae et lethale chirographum ; et pactum captivitatis in ius transiit Redemptoris[1]. »

Ainsi le démon lui-même, sans le savoir, a coopéré à la Rédemption.

« *Si enim nosse potuisset, Iudaeorum animos mansuetudine potius temperare studuisset*, ne omnium captivorum amitteret servitutem. Fefellit ergo eum malignitas sua : intulit supplicium Filio Dei, quod cunctis filiis hominum in remedium verteretur... Impiae manus furentium, dum proprio incumbunt sceleri, famulatae sunt Redemptori[2]. »

Nous n'avons pas épargné les textes : on pourra nous reprocher plutôt de les avoir trop multipliés. Mais nous tenions à montrer que, sous ces longs développements que la prédication du saint pape consacre au démon, on ne trouve jamais autre chose que les idées fondamentales de saint Augustin. La défaite du démon est juridiquement et moralement motivée par l'abus criminel qu'il a fait de son pouvoir.

La même théorie se retrouve chez les écrivains ecclésiastiques qui suivent. La voici dans Fulgence Ferrand, diacre de Carthage, au VI[e] siècle.

« Ecce veniet princeps mundi huius et in me inveniet nihil, nihil utique peccati. Nam plena in illo fuit natura matris, id est nostra, quam velut sibi aliquid deberet, antiquus ille peccati fenerator invasit... et *per indebitam exactionem quidquid ei debebatur amisit, iuste victus et iuste punitus*... Haec namque fuit iustitia Dei ut per illam carnem vinceretur mortis auctor, quam vicerat in Adam... Si alia esset natura carnis, in qua non peccaverat Christus et mortuus est, non per iustitiam, sed per potentiam diabolus vinceretur. *Oportebat autem per iustitiam vinci*[3]. »

1. *Serm.* LXI, 4 ; col. 348.
2. *Serm.* LXII, 3 ; col. 351.
3. FULG. FERR. *Ep. III ad Anatol.* 5. — *P. L.* LXVII ; col. 893.

De même, dans saint Césaire d'Arles :

« In gremium Patris de mali persuasoris iure transfudit [Salvator]... Videt [diabolus] servos quondam suos, inique a se occupatos, per agnitionem Christi ingenuitati traditos, et se causae praeiudicio cecidisse, et *se plus petendi incurrisse discrimen*. Quo modo plus petendi ? Siquidem cum homo ei per peccati obedientiam deberetur, ille Deum specie hominis deceptus appetiit, et in ipsum caeli dominatorem parricidas manus inferre praesumpsit. Et subito per tantum nefas etiam *crimen maiestatis incurrit ;* ac sic hominem, quem violentus tenebat, proscriptus amisit[1]. »

Enfin, pour terminer, citons saint Grégoire le Grand[2].

« Superbum diabolum prudentia Dei potius maluit dicere quam fortitudine esse percussum. Non enim, ait, fortitudo, sed prudentia eius percussit superbum (Iob, XXVI, 12). Nam quamvis, propter naturam simplicem, Dei fortitudo sapientia sit, Dominus tamen diabolum, *quantum ad faciem spectat, non virtute sed ratione superavit.* Ipse namque diabolus, in illa nos parentis primi radice supplantans, sub captivitate sua *quasi iuste tenuit* hominem, qui, libero arbitrio conditus, ei iniusta suadenti consensit. »

On aura remarqué que Grégoire, à la différence des autres Pères, ne dit pas que le pouvoir du démon sur nous fut juste, mais « quasi-juste ». Il est vrai qu'ailleurs la restriction disparaît.

« Cadens a sublimibus, humanas mentes *iure possedit,* quia in culpae suo vinculo volentes astrinxit[3]. »

En tout cas, le Sauveur ayant paru, le démon essaya d'abord de le vaincre par la tentation : n'y réussissant pas, il résolut de le faire mourir.

« Qui ad interiora non valuit ad eius se exteriora convertit, ut, quia mentis virtute victus est, eum quem decipere tentatione non valuit, carnis saltem videretur morte superare... Sed ubi potuit aliquid facere, tibi ex omni parte devictus est ; et unde accepit exterius potestatem dominicae carnis occidendae, inde interior potestas eius, qua nos tenebat, occisa est. Ipse namque interius

1. CAESAR. ARELAT. *Homil. III^a de Paschate.* — *P. L.* LXVII ; col. 1049. « *Locus peregregius* », dit Thomassin. *De Inc. Verbi,* lib. I, c. III, 10.

2. GREGOR. MAGN. *Moral.* lib. XVII, c. XXX, 46-47. — *P. L.* LXXVI ; col. 32-33.

3. *Ibid.* II, 22-41 ; — *P. L.* LXXV ; col. 575.

victus est, dum quasi vicit exterius; et quia *nos iure debitores mortis tenuit, iure in nobis ius mortis amisit*, quia per satellites suos eius carnem perimendam oppetiit, in quo nil ex culpae debito invenit. Bene itaque dictum est : Prudentia eius percussit superbum, quia antiquus hostis, *per excessum praesumptionis suae, eum etiam perdidit quem iniquae persuasionis lege possedit*; et dum audacter eum in quo nihil sibi competebat appetiit, *iure illum quem quasi iuste tenebat amisit*..., ut inde eum qui sub ipso erat perderet, unde cum illo qui super ipsum est congredi praesumpsisset. »

En somme, de saint Augustin à saint Grégoire — et avec des formules à peine différentes — la doctrine est la même. La théorie de la rançon a bien disparu avec l'école directe d'Origène; et celle qui prend sa place, tout en gardant le même point de départ juridique, évite les conséquences odieuses justement reprochées à la première. Le principe de tout le système reste contestable, mais l'application — quoi qu'on puisse trouver à redire à telle ou telle expression — en est du moins acceptable. Nous sommes bien en présence d'une théorie nouvelle, indépendante de la première et, à tout prendre, inoffensive, sinon tout à fait satisfaisante. On s'étonnera d'autant plus qu'elle ait échappé au regard de ces historiens, dont le sens critique excelle à discerner ailleurs tant d'imperceptibles nuances.

CHAPITRE XXIII

FORME POÉTIQUE : DISCOURS ET MÉTAPHORES.
SAINT AMBROISE, EUSÈBE D'ÉMÈSE, SAINT GRÉGOIRE LE GRAND.

Quelle que soit la théorie conçue par les Pères pour légitimer en droit la défaite du démon — théorie juridique de la rançon ou théorie politique de l'abus de pouvoir — le résultat est toujours le même : la mort de Jésus-Christ est une éclatante victoire, par laquelle la puissance du démon est brisée et l'humanité, arrachée à sa tyrannie ; Satan, en un mot, est vaincu et dépouillé. Comme c'est là en définitive la seule chose qui importe, comme c'est le fait positif dont les diverses théories s'efforcent, avec plus ou moins de succès, de rendre raison, on ne s'étonnera pas de le retrouver comme résidu pratique au fond de tous les systèmes. Mais cette vérité tenait de trop près à la foi pour n'être pas aussi richement développée qu'elle était vivement sentie ; d'autre part, l'idée réveillait trop d'images sensibles pour rester à l'état de conception abstraite et pour ainsi dire schématique de l'esprit. Le peuple a besoin d'images qui viennent traduire, illustrer et animer les plus chères réalités de sa foi. Comme il fallait s'y attendre, les Pères n'ont pas manqué de mettre souvent la défaite du démon sous les yeux de leurs auditoires populaires, ils se sont complu à tracer ce tableau : ils ont épuisé tous les trésors de leur imagination pour en aviver les couleurs, ils ont utilisé tout l'arsenal de la rhétorique pour en dramatiser la mise en scène. A côté du courant d'idées dont nous avons montré l'évolution logique, se déroule parallèlement un courant de métaphores et de discours, dont il nous faut suivre le poétique dévelop-

pement — et ceci ne sera pas le côté le moins curieux de cette curieuse doctrine.

I

Le démon dominait en maître absolu sur l'humanité, qu'il s'était asservie par le péché et dont il possédait désormais tous les membres, vivants et morts, sous son empire. Jésus-Christ, qui venait détruire le péché et ramener les hommes à Dieu, devait forcément rencontrer sur son chemin « l'Adversaire », et celui-ci de son côté, sans connaître la nature divine du fils de Marie, n'allait pas tarder à voir en lui son ennemi le plus redoutable. Entre les deux champions une lutte devait s'engager dont nous étions l'enjeu : c'est ainsi que la métaphore du combat s'est tout d'abord présentée à l'esprit des Pères.

De ce combat la tentation fut le premier épisode : non seulement Jésus y résista victorieusement, mais une parole de lui : « *Vade retro, Satana* » vint rappeler au démon son apostasie. Ce mot révélateur et vengeur a paru à plusieurs Pères le premier coup porté à la puissance de Satan.

« Denudans eum per hoc nomen et se ostendens qui erat ... Apostata autem Dei angelus *per illius destruitur vocem traductus quis esset* et victus a Filio hominis servante Dei praeceptum. »

Ainsi parle saint Irénée[1]. Saint Hilaire s'exprime de même.

« Temeritatis tantae congruum exitum tulit cum et criminum suorum in Satana nomen audivit et Dominum Deum suum adorandum in homine cognovit[2]. »

Plus loin, le même saint Hilaire semble dire que ce mot suffit à lier le démon.

« Ligatus est ergo tum, cum Satanas a Domino nuncupatus, *ipsa nequitiae suae nuncupatione constrictus est*[3]. »

Mais, pour la plupart, le démon battu une première fois

1. Iren. *Adv. haereses*, V, 21, 2 et 3. — *P. G.* VII; col. 1181-1182.
2. Hilar. *In Math.* III, 4. — *P. L.* IX; col. 930.
3. *Ibid.* XII, 16; col. 988.

se retira pour un temps en attendant « son heure ». Elle vint au moment de la Passion. Pour tenter cet assaut final, le démon excita la rage des Pharisiens, que saint Léon nomme « ses serviteurs et ses soldats à gages[1] ». Judas surtout fut son agent principal, comme le remarque déjà l'Évangile[2] : aussi, lorsque Jésus lui dit : « *Quod facis fac citius* », d'après saint Cyrille d'Alexandrie, il s'adressait en sa personne au démon, pour l'exciter à courir plus rapidement à sa propre perte[3]. Bref, comme le dit l'Ambrosiaster, la croix est bien l'œuvre du démon : « *Consilio ac voluntate illorum crucifixus est Christus*[4]. »

Il travaillait pour sa ruine. Car, dans ce tragique duel, si Jésus succombe en apparence, il se relève vainqueur. Les Pères célèbrent à l'envi ce merveilleux contraste par lequel Dieu voulut faire de la mort même son triomphe. « Jamais, s'écrie saint Jean Chrysostome, le démon ne s'est vu couvrir de pareille honte. Il s'attendait à s'emparer de Jésus-Christ : il a perdu ceux-là même qu'il avait sous son pouvoir ; lorsque le corps du Sauveur a été cloué à la croix, les morts mêmes ont ressuscité. Le diable a reçu d'un mort une blessure mortelle. Comme un athlète, qui pense avoir frappé son adversaire, il en reçoit lui-même un coup mortel. Car ce fut un vrai combat singulier (ὥσπερ μονομαχεῖον). La mort blessa le Christ, mais le Christ blessé tua la mort[5]. »

Ce duel que saint Jean Chrysostome laisse entrevoir, nous le trouvons décrit avec toutes ses péripéties dans saint Ambroise[6].

« Habent hoc luctatores ut se subiciant iis quibus congrediuntur atque luctantur, ut opprimi posse videantur : et subito, cum superati aestimantur, elidunt [?], et quadam arte se versant ut effundant superiorem. Cadit qui portabatur et is qui portabat superior invenitur, ut sternat urgentem. Spiritali utique palaestra Dominus Iesus, onera nostra suscipiens, in illa se passionis suae

1. « Famulis itaque suis et stipendiariis vehementius incitatis. » *Serm.* LXIX, 3. — *P. L.* LIV ; col. 377.
2. Luc. XXII, 3 : « Intravit Satanas in Iudam. » Cf. Ioan. XIII, 2.
3. Cyrill. Alex. *In Ioan.* lib. IX. — *P. G.* LXXIV ; col. 146-147.
4. Ps. Ambr. *I Cor.* II, 8. — *P. L.* XVII ; col. 194.
5. Ioan. Chrys. *In Coloss. hom.* VI, 3. — *P. G.* LXII ; col. 340-341.
6. Ambros. *Ps.* XL, 13. — *P. L.* XIV ; col. 1073.

congressione subiecit; et in infirmitatis specie, ut eum adversarius hominem parem ceteris iudicaret, quem facile posset opprimere, divinitatis arma deposuit, humanitatis tegmen assumpsit. Securus victoriae, propius tentator accessit : in costa eum telo militis voluit vulnerare, reputans et hunc sicut Adam per costam posse prosterni. Sed vulneratus latere Dominus Iesus vitam produxit e vulnere, evacuavit omne peccatum, deiecit adversarium, et in illa sui corporis sepultura, cum aestimaretur oppressus, elisus sua se virtute versavit : cecidit adversarius, Dominus resurrexit. »

Le démon sentait si bien sa défaite, au dire de saint Jérôme, que c'était lui qui criait à Jésus, par la bouche des Pharisiens, de descendre de la croix.

« Statim enim ut crucifixus est Dominus, senserunt virtutem crucis et intellexerunt fractas esse vires suas : et hoc agunt ut de cruce descendat. »

C'était une dernière et tardive manœuvre du subtil tentateur. Mais le Sauveur ne se laisse pas prendre à ce piège grossier.

« Sed Dominus, sciens adversariorum insidias, permanet in patibulo ut diabolum destruat [1]. »

La même idée se retrouve chez Jean Cassien, qui nous fait pénétrer plus avant dans les sentiments du démon. En lançant son insolente bravade, celui-ci espérait exciter en Jésus le désir de la vengeance et lui faire par là oublier la Rédemption : « *ut desereret sacramentum, dum ulcisceretur iniuriam* [2] ».

D'autres fois, les Pères considèrent davantage le côté injuste et cruel qu'il y a dans l'attaque du démon. Dès lors, l'image du combat, qui suppose dans les deux partenaires égale justice et loyauté, devenait inadéquate, et le démon fut comparé à une bête féroce. « Pour vaincre le démon et la mort, dit Eusèbe de Césarée, le Verbe de Dieu a voulu se servir d'armes humaines. Il a livré sa partie mortelle en pâture au fauve (εἰς βορὰν τῷ θηρίῳ). Son corps cloué à la croix montra bien comme dans un grand théâtre qu'il était mortel; et la mort, en accourant comme une bête féroce

1. Hieronym. *In Math.* lib. IV. — *P. L.* XXVI ; col. 211.
2. Ioan. Cass. *De Inc. Christi*, VII, 13. — *P. L.* L ; col. 231.

(οἷα θὴρ δεινός), montra bien aussi ce qu'elle était. La puissance de la vie remporta ensuite la victoire sur la mort, en rendant immortel un corps mortel[1]. » Dans le même sens, mais en moins de mots, saint Cyrille d'Alexandrie dira plus tard : « La mort s'est précipitée sur lui comme une bête féroce ; mais il l'a vaincue et nous a, par le fait, délivrés de sa tyrannie[2]. »

Si le démon a pu montrer tant d'audace, c'est que, dans Jésus-Christ, il ne voyait que l'homme. Le plan de Dieu a justement consisté à cacher la nature divine du Sauveur, afin que le démon osât s'approcher de lui sans crainte et se fît par là l'artisan de sa propre défaite. Dans ce subterfuge, les Pères ont admiré à l'envi la sagesse de Dieu, qui sut ainsi, par une sainte adresse, attirer le démon et le tromper — ils ne reculent pas devant l'expression — pour mieux le vaincre.

Le mariage de la sainte Vierge, le silence de Jésus-Christ sur sa nature, et celui qu'il impose à ses disciples : tout, dit saint Ambroise, est destiné à tromper le démon.

« Fallendi principis mundi fuisse consilium etiam Apostolus declaravit : si enim cognovissent, nunquam Dominum maiestatis crucifixissent [*I Cor.* II, 7-8] ; hoc est nunquam me redimi Domini morte fecissent. *Fefellit ergo pro nobis, fefellit ut vinceret*[3]. »

Et plus loin : « *Sic fallit, ut vincat ; sic adhuc vincit, ut fallat*[4]. » C'est chez lui un plan bien déterminé : « *In se voluit principem mundi fallere, in discipulis triumphare*[5]. » Une métaphore ne tarde pas à venir éclairer ces abstractions. Nous étions dans les filets du démon, parce qu'il nous y avait attirés par l'appât du plaisir.

« Non capit laqueus nisi ante esca te ceperit. Dum praedam

1. Eus. Caes. *De Theophania*, 3. — *P. G.* XXIV ; col. 617.
2. Cyrill. Alex. *De recta fide ad reginas*, *Orat.* IIa. — *P. G.* LXXVI ; col. 1375.
3. Ambros. *In Luc.* II, 3. — *P. L.* XV ; col. 1553. Le Pseudo-Grégoire le Thaumaturge interprète dans le même sens le *Sine modo* que Jésus-Christ adresse au Baptiste. *Hom.* IV. — *P. G.* X ; col. 1184-1185.
4. *Ibid.* IV, 19 ; col. 1618.
5. *In Ps.* CXVIII, III, 34 ; *ibid.* col. 1235.

petis, laqueo ipse te nectis. Esca laquei avaritia est : esca diaboli luxuria est, quibus nos vult inescare, non pascere. Quo modo igitur hos laqueos evitabimus?... quod venturus est in hanc vitam qui contereret laqueum fraude diaboli praeparatum [1]. »

De même, Jésus-Christ, pour prendre le démon, lui fournit un appât — l'appât de son corps.

« Sed non poterit melius conteri laqueus, nisi praedam aliquam diabolo demonstrasset; ut dum ille festinat ad praedam, suis laqueis ligaretur. Quae potuit esse praeda, nisi corpus? *Oportuit igitur hanc fraudem diabolo fieri,* ut susciperet corpus Dominus Iesus, et corpus hoc corruptibile, corpus infirmum, ut crucifigeretur [2]. »

Nous avons entendu plus haut saint Grégoire de Nysse proclamer, pour laver Dieu du reproche de tromperie, qu'il est juste que le trompeur soit trompé. « Le démon avait trompé l'homme par l'appât du plaisir : il est trompé par l'apparence humaine du Sauveur [3]. »

On affecte ordinairement de voir dans ces textes un complément de la théorie de la rançon; et on en profite pour s'indigner contre les Pères qui parlent de justice dans un contrat où ils prêtent à Dieu la plus flagrante déloyauté. C'est abuser de phrases disparates qu'on rapproche ainsi contre toute justice. Les textes que nous venons de citer, où l'on dit que Dieu a voulu tromper et, de fait, a trompé le démon, ont trait visiblement au plan providentiel de l'Incarnation, et non pas au marché rédempteur, où le sang de Jésus-Christ aurait été donné pour notre rançon.

La meilleure preuve, outre le sens évident des textes, c'est qu'on retrouve les mêmes idées chez les Pères les plus éloignés de la théorie de la rançon. « Notre ennemi, dans son imprudence, s'est précipité sur l'Adam visible; mais il est tombé sur Dieu et il a été vaincu [4]. » « Le démon pensait être invincible parce qu'il nous avait amorcés par l'espoir de

1. *In Ps.* CXVIII, XIV, 37; *ibid.* col. 1405-1406.
2. *In Luc.* IV, 11 et 12; *ibid.* col. 1616.
3. GREGOR. NYSS. *Orat. catech. magna*, 28. — *P. G.* XLV; col. 68. ἀπατᾶται καὶ αὐτὸς τῷ τοῦ ἀνθρώπου προβλήματι, ὁ προαπατήσας τὸν ἄνθρωπον τῷ τῆς ἡδονῆς δελεάσματι.
4. GREGOR. NAZ. *Orat.* XXXIX, 2. — *P. G.* XXXVI; col. 335.

la divinisation ; il est amorcé lui-même par la chair du Sauveur ; et croyant poursuivre un fils d'Adam, il est tombé sur Dieu [1]. » Ces lignes, où l'on retrouve les termes mêmes de saint Grégoire de Nysse, sont de saint Grégoire de Nazianze. Plus tard, saint Paulin de Nole dira dans le même sens :

« Ut illum deceptorum nostrum *mutua quasi deceptione confunderet,* per mysterium pietatis suae dignatus est unigenitus Dei Filius ipsam nostrae fragilitatis suscipere naturam ut de ipsa quam deceperat zabulus vinceretur [2]. »

L'idée que les Pères prêtent à Dieu de tromper le démon est donc bien indépendante du système de la rançon : elle reste assez curieuse en elle-même pour qu'on n'aille pas la rendre, en outre, grossièrement immorale.

II

Une fois le démon ainsi amorcé, sa défaite était certaine, parce que, sans le savoir, il s'attaquait à Dieu. Cette défaite devait susciter les plus vives images. On en trouve comme un résumé dans quelques lignes d'un singulier sermon de saint Antoine le Solitaire, rapporté par saint Athanase. « Le démon a beau se vanter de sa puissance, il ment, il n'y a rien de vrai dans ses paroles. Car, malgré toutes ses fanfaronnades, il n'en reste pas moins qu'il a été pris à l'hameçon par le Sauveur comme un dragon ; il a reçu le licou comme une bête de somme ; comme un esclave fugitif au nez il porte un anneau, il a les lèvres percées d'un bracelet. Il a été mis en cage comme un passereau, afin que nous puissions nous rire de lui [3]. » Sur les lèvres de saint Antoine ce langage réaliste n'étonnera personne. Mais les métaphores esquissées ici par le saint solitaire n'ont pas toutes reçu auprès des écrivains suivants un accueil également favorable.

1. *Ibid.* 13 ; col. 349. θεότητος ἐλπίδι δελεάσας ἡμᾶς, σαρκὸς προβλήματι δελεάζεται· ἵν' ὡς τῷ Ἀδὰμ προσβαλών, τῷ Θεῷ περιπέσῃ.
2. Paulin. Nol. *Ep.* XXIII, 44. — *P. L.* LXI ; col. 285.
3. Athanas. *Vita S. Antonii*, 24. — *P. G.* XXVI ; col. 880.

Saint Grégoire de Nysse a retenu l'image de l'hameçon. « Dieu, dit-il, s'est caché sous le voile de notre nature : le diable, comme un poisson vorace, en se précipitant sur l'appât de l'humanité s'est pris à l'hameçon de la divinité[1]. » Saint Augustin inaugure une nouvelle métaphore, dont la singularité n'a d'égale que le réalisme. D'après lui, le diable s'est pris à la croix comme à une souricière.

« Venit Redemptor et victus est deceptor. Et quid fecit Redemptor noster captivatori nostro? Ad pretium nostrum *tetendit muscipulam crucem suam* : posuit ibi quasi escam sanguinem suum. Ille autem potuit sanguinem istum fundere, non meruit bibere. Et in eo quod fudit sanguinem non debitoris, iussus est reddere debitores[2]. »

Ailleurs, saint Augustin interpelle le démon en ces termes :

« Decepisti innocentes, fecisti nocentes. Occidisti innocentem; peremisti quem non debebas, redde quod tenebas. Quid ergo ad horam exultasti, quia invenisti in Christo carnem mortalem? *Muscipula tua est* : unde laetatus es, inde captus es[3]. »

Et plus loin :

« Seducendo primum hominem, occidit; occidendo novissimum, primum de laqueis perdidit... Exultavit diabolus quando mortuus est Christus, et in ipsa morte Christi est diabolus victus : *tamquam in muscipula escam accepit*. Gaudebat ad mortem, quasi praepositus mortis. Ad quod gaudebat, inde illi tensum est. *Muscipula diaboli, crux Domini*; esca qua caperetur, mors Domini[4]. »

Saint Léon se contente d'exprimer en antithèses énergiques la surprise du démon.

« Malitia nocendi avida, dum irruit, ruit; dum capit, capta est; dum persequitur mortalem, incidit in Salvatorem[5]. »

... « Clavi illi, qui manus Domini pedesque transfoderunt perpetuis diabolum fixere vulneribus[6]. »

Fulgence Ferrand réédite la métaphore de l'hameçon.

1. GREGOR. NYSS. *Orat. cat. magna*, 24; col. 66. Cf. *In Chr. resurrect. Orat.* 1a. — *P. G.* XLVI; col. 607.
2. AUGUST. *Serm.* CXXX, 2. — *P. L.* XXXVIII; col. 726.
3. *Serm.* CXXXIV, 6; col. 745.
4. *Serm*, CCLXIII, 1; col. 1210.
5. LEO MAGN. *Serm.* LX, 3. — *P. L.* LIV; col. 344.
6. *Serm.* LXI, 4; col. 348.

« Fides admonet vera Christum corpus habuisse verum,... tale quale nos habemus absque peccato : *tale in quo diabolus falleretur, ut, putans escam, deglutiret hamum* [1]. »

Mais le principal et le plus précieux signe de la défaite du démon est qu'il fut dépouillé de ses captifs. Le sang de Jésus-Christ, répandu par le démon, fut la rançon de l'univers. Écoutons saint Augustin concrétiser cette idée.

« In sacco ferebat pretium nostrum : percussus est lancea, fusus est saccus et manavit pretium orbis terrarum [2]. »

Jésus-Christ est le héros victorieux qui dépouille l'ennemi vaincu.

« Cui vincto spolia detraxit et domum abstulit, nos scilicet quondam arma eius, regnique militiam in ius suum redegit [3]. »

Ainsi parle saint Hilaire ; saint Ambroise dit de même :

« Depraedatus est perdicem illum diabolum, abstulit ei male congregatas divitias multitudinis [4]. »

Cependant, pour exprimer l'efficacité de cette mort libératrice, il fallait une image plus énergique. La chair de Jésus-Christ, avalée pour ainsi dire par le diable, fut un merveilleux poison qui lui fit vomir ses victimes. C'est l'avis de saint Cyrille de Jérusalem. « Le Seigneur devait souffrir pour nous. Mais le démon n'aurait jamais osé s'approcher de lui, s'il l'avait connu... Dieu donc a pris un corps pour l'offrir au démon comme un appât. Mais, au lieu de le dévorer, comme il pensait, il a dû vomir ceux-là même qu'il avait déjà dévorés [5]. »

D'après saint Proclus, évêque de Constantinople, Jésus-Christ est bien le poireau mystique dont parle le Prophète, « lui qui, par sa saveur caustique, a mis l'amertume dans

4. Fulg. Ferr. *Epistula III*[a] *ad Anatolium*, 4. — *P. L.* LXVII ; col. 893.
2. August. *In Psalm.* XXI, 11, 28. — *P. L.* XXXVI ; col. 179.
3. Hilar. *In Math.* XII, 16. — *P. L.* IX ; col. 989.
4. Ambros. *Epist.* XXXII, 3. — *P. L.* XVI ; col. 1070.
5. Cyril. Hierosol. *Catech.* XII, 15. — *P. G.* XXXIII ; col. 741. Δέλεαρ τοῦ θανάτου γέγονεν, ἵνα ἐλπίσας καταπιεῖν ὁ δράκων, ἐξεμέσῃ καὶ τοὺς ἤδη καταποθέντας. Cf. Cyril. Alex. *In Ioan.* II. — *P. G.* LXXIII ; col. 192.

le gosier de la mort qui l'avait avalé[1] ». C'est pourquoi, sans doute, le même auteur continue plus loin « que la mort a dû vomir celui qu'elle avait avalé sans le connaître[2] ». Mais ce n'est pas le Sauveur seul, c'est toute l'humanité qui est délivrée avec lui. Voici en quels termes, dans un sermon pour le Vendredi-Saint, Proclus chante cette victoire : « C'est aujourd'hui le mystère du grand combat, l'effroyable trophée de la guerre infernale, la rapide et ineffable défaite de l'antique tyran, la victoire plus grande que toute pensée, la victoire que remporte pour nous celui qui s'est incarné pour nous. Il s'est attaqué à la mort en mourant lui-même, et il a dévasté l'enfer comme le Dieu fort et puissant. Quel discours serait capable de chanter dignement cette merveille? Quelle langue racontera cette lutte terrible? Aujourd'hui s'accomplissent les oracles. Aujourd'hui l'enfer a bu, sans le savoir, un poison mortel. Aujourd'hui la mort a reçu un mort qui vit toujours. Aujourd'hui sont brisés les fers que le serpent forgea dans le paradis. Aujourd'hui sont délivrés ceux qui étaient esclaves depuis des siècles. Aujourd'hui le brigand a enfoncé le paradis gardé depuis cinq mille cinq cents ans par le glaive de flamme. Aujourd'hui la lumière a lui dans les ténèbres et vidé tout le trésor de la mort. Aujourd'hui le roi est rentré dans la prison. Aujourd'hui il a brisé les portes d'airain et les verrous de fer, celui qui, absorbé comme un mort ordinaire, a dévasté l'enfer en Dieu. Aujourd'hui le Christ, pierre angulaire, a ébranlé l'antique fondement de la mort; il a arraché Adam, sauvé Abel et renversé toute la demeure infernale. Aujourd'hui ceux qui pleuraient, ceux que la mort avait dévorés crient à haute voix : O mort, où est ta victoire, où est donc ton aiguillon[3]? » Pour réaliser tous ces bienfaits, Dieu devait se faire homme : « il avait besoin de la peau d'agneau, pour attirer le loup qui dévorait les hommes[4] ».

1. PROCL. CONSTANT. *Serm.* VI, 1. — *P. G.* LXV; col. 721.
2. *Serm.* XIII, 2; col. 792. Cf. *Orat.* IV, 2; col. 712.
3. *Serm.* XI, 1; col. 781-784.
4. *Serm.* XIII, 2; col. 793.

Et dans tout cela, encore une fois, ce qu'il y a d'admirable, c'est que le démon doit sa perte à son imprudente avidité et qu'il s'est fait, sans le savoir, l'artisan de la Rédemption[1].

De toutes ces images nous trouvons une synthèse assez peu cohérente dans saint Jean Damascène. « Le démon, dit-il après saint Grégoire de Nazianze, avait pris l'homme par l'appât de la divinité; il est pris par l'appât de la chair. [2] » « La mort, en effet, s'est approchée du Sauveur; avidement, elle a avalé l'appât de son corps, mais elle a été percée par l'hameçon de la divinité. Mais ayant goûté ce corps innocent et vivifiant, elle est détruite et elle rejette tous ceux qu'elle avait déjà dévorés... Car de même que les ténèbres se dissipent à l'approche de la lumière, ainsi la corruption s'évanouit au contact de la vie : la vie est donnée à tous et la corruption au corrupteur [3]. »

C'est ainsi que les Pères savaient peindre sous de vives et familières couleurs la défaite du démon et notre délivrance.

III

Mais ces idées, qui ne sont encore pour ainsi dire qu'ébauchées en passant, vont être traitées avec une ampleur nouvelle par les écrivains postérieurs, surtout par les écrivains de la décadence.

Dans saint Pacien, évêque de Barcelone, nous trouvons déjà un récit détaillé de la lutte du Sauveur contre Satan. Jésus-Christ était venu sauver les hommes : il le fait grâce à son innocence. Mais à la vue de ce redoutable adversaire, le démon se prend à trembler, comme s'il pressentait sa défaite.

1. Cf. Ps.-Ambros. *Eph.* V, 2. — *P. L.* XVII; col. 394 et Leo Magn. *Serm.* LXII, 3. — *P. L.* LIV; col. 351.
2. Ioan. Damasc. *De orthodoxa fide*, III, 1. — *P. G.* XCIV; col. 981.
3. *Ibid.* III, 27; col. 1096-1097.

« Sub hoc innocentiae patrocinio, ut primum defensionem nominis aggressus est Christus in ipsa carne peccati, continuo ille peccati inobedientiae parens, qui primos homines aliquando deceperat, festinare incoepit, aestuare, trepidare. »

Il réunit donc ses troupes infernales (*armatur in aciem spiritalem adversus immaculatum*) et s'efforce de le faire tomber dans le péché par la triple tentation; mais il est lamentablement vaincu. Le démon aurait dû céder; il n'en fit rien. Au contraire, il lance contre lui la troupe des Pharisiens, qui essaient d'abord de l'enlacer dans leurs ruses : n'y réussissant pas, ils l'attaquent ouvertement par la violence, toujours dans le but de le faire tomber dans le péché.

« Ut vel indignitate rerum vel dolore poenarum aliquid iniustum aut faceret aut diceret, atque ita perderet hominem quem gerebat et relinqueretur anima eius apud inferos, quibus una lex fuit ut peccatorem tenerent. »

La patience de Jésus-Christ fut inaltérable : il résista fermement, jusqu'à se laisser injustement condamner à mort. Ce fut là sa victoire[1].

Cette lutte du Sauveur contre le démon a pareillement inspiré saint Cyrille d'Alexandrie.

« Le prince de ce monde, dit-il, est jugé, parce qu'il s'est attaqué au Sauveur sans avoir rien sur lui. Jésus-Christ, en effet, n'avait pas de péché : il a donc brisé la tyrannie du démon, il l'a chassé et l'a soumis à ceux qui étaient autrefois ses captifs... Si nous voulons assister à cette lutte contre le démon, écoutons l'histoire évangélique. — Jésus est conduit dans le désert pour y être tenté. Là il reste à jeun quarante jours et quarante nuits : il ne veut pas dépasser la mesure des anciens jeûneurs pour ne pas révéler sa nature divine à l'adversaire et lui faire déserter le combat. C'est pourquoi, après quarante jours écoulés, il montre sa nature humaine, en permettant à la faim de s'approcher de lui. Le démon jusque-là n'osait pas s'avancer, à cause des nombreux indices divins qu'il constatait. Il avait vu les anges chanter à sa naissance, une étoile conduire les mages à son berceau; il l'avait vu lui-même adonné dès l'enfance à toute

1. Pacian. *Serm. de Baptismo*, 3 et 4. — *P. L.* XIII; col. 1091-1092.

justice, fuyant le mal et le péché; il avait entendu Jean-Baptiste qui le présentait comme l'agneau de Dieu et le Père lui-même qui, du haut du ciel, le proclamait son Fils bien-aimé. Tout cela effrayait le démon et l'empêchait de s'approcher de l'athlète de notre nature. Mais quand il le vit souffrir de la faim, avoir besoin de nourriture humaine et incapable de prolonger son jeûne plus que les anciens hommes, il s'approcha avec confiance, assuré d'une victoire facile [1]. »

« Dans les combats, lorsqu'on veut percer d'un trait un adversaire protégé de tous côtés par son armure, il faut le parcourir des yeux tout entier, l'observer de loin pour découvrir le point faible, le membre nu où l'on puisse diriger sa flèche. De même le démon, voyant le Christ armé de toute justice, cherchait depuis longtemps le point vulnérable : il crut l'avoir trouvé, lorsqu'il vit apparaître la faim; car il reconnaissait là la passion de son ancêtre Adam. S'approchant donc, il lui dit : « Dis que ces pierres deviennent du pain. » Il n'aurait jamais fait cela, si le Sauveur n'avait voulu souffrir de la faim. La suite des événements le montre bien, puisque, une fois vaincu dans la lutte et convaincu par expérience que c'était bien le Messie prédit par les prophètes, il n'ose même plus supporter son approche et le supplie de lui épargner les tourments (Math. viii, 29. Luc viii, 28). Maintenant, il parle en toute confiance : Ordonne donc que ces pierres deviennent du pain. J'ai entendu la voix céleste qui t'appelait Fils de Dieu; mais je n'y crois pas, avant d'avoir reçu la leçon de l'expérience. Persuade-moi par les faits que tu es bien ce qu'on dit. Car alors je m'en irai très loin, je prendrai la fuite, je refuserai de combattre contre toi. Je sais trop bien quelle est entre nous la distance. Montre-moi donc un prodige pour me convaincre. Mais Jésus cache sa divinité et répond en homme : L'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu. »

1. Il est curieux de relever une semblable exégèse dans Théodore de Mopsueste. *In Math.* iv. — *P. G.* LXVI; col. 705. Cf. *In Luc.* iv; *ibid.* col. 717-720.

« A ces mots, le démon se sentit vaincu ; cependant, le voyant homme, il ne renonça pas à la victoire. C'est pourquoi il eut recours à la seconde et à la troisième tentation. Repoussé encore, il prit la fuite, honteux de sa défaite, tremblant et s'attendant à être chassé de son empire. Car il avait épuisé tous ses traits, il avait usé de toutes ses ruses et il l'avait trouvé invincible. Les anges aussitôt, qui assistaient à la lutte de loin, s'approchent pour glorifier et couronner le vainqueur ; ils se félicitent de la délivrance de leurs frères les hommes et se réjouissent en voyant la déroute de l'adversaire. »

On voit que tout le système repose sur l'humanité intégrale du Sauveur. Cyrille, en terminant, la réclame expressément contre Apollinaire. Car si Jésus-Christ n'avait pas pris la nature humaine, sa victoire ne nous servirait de rien, parce que nous n'aurions rien de commun avec lui. Le démon, de son côté, aurait de quoi se glorifier et s'enorgueillir, pour avoir combattu avec Dieu et avoir été vaincu par Dieu. Car ce serait pour lui un grand honneur d'avoir été vaincu par Dieu.

« Il aurait donc des excuses légitimes et pourrait dire avec raison : Ce n'est pas moi, Seigneur et créateur de toutes choses, qui ai engagé la lutte contre toi ; car je sais ta dignité, je connais ta puissance, je reconnais ton autorité. Je confesse ma servitude, quoique je souffre de mon apostasie. Je cède même la victoire aux anges et à tous les chœurs célestes, dont je fus autrefois. Mais j'ai entrepris la lutte contre celui que tu as façonné du limon pour le former à ton image, que tu as orné de raison, fait citoyen du paradis, maître de la terre et de la mer. Je n'ai pas cessé jusqu'à ce jour de le vaincre, de le frapper, de l'envoyer à la mort. Conduis-le dans le stade et ordonne-lui de combattre contre moi ; puis, assiste comme spectateur et arbitre du combat. Si tu veux jouer le rôle de maître, enseigne-le à combattre, montre-lui les moyens de vaincre, instruis-le comme tu voudras : seulement ne te fais pas son allié. Car je ne suis pas à ce point présomptueux ou aveuglé que d'entrer en lutte contre le Créateur. — Voilà ce que le démon pourrait dire à juste titre au Sauveur, s'il ne venait

pas en homme, mais en Dieu combattre pour l'homme[1]. » Mais on a vu plus haut qu'il n'en fut pas ainsi ; et c'est pourquoi le diable dut accepter sa défaite sans avoir à se plaindre.

Le même thème devait être développé et embelli par Théodoret, évêque de Cyr, qui est plus explicite sur le dénoûment de la lutte.

« Après son baptême, le Fils de Dieu fait homme s'avance pour combattre le tyran. L'arène, c'est le désert ; les spectateurs sont les anges ; et l'adversaire, c'est l'adversaire de la vérité. Averti par la voix céleste qui a retenti sur la tête de Jésus baptisé et se souvenant des oracles des Prophètes, il craignait la lutte ; mais il est obligé de combattre. Le défenseur de notre nature, lui, ne craint pas l'ennemi : il ne chasse pas le fauve, il l'excite au contraire, impatient de remporter sa première victoire... » D'où la triple tentation et le triomphe de Jésus-Christ[2].

Il triomphe enfin et surtout dans sa passion ; et voici le discours que Théodoret place dans sa bouche à l'adresse de son rival[3] — à peu près comme les héros d'Homère haranguent leur ennemi vaincu : « Te voilà pris, méchant, saisi dans tes propres filets. C'est ta propre épée qui a transpercé ton cœur, ton arc a été brisé, tu as creusé une fosse et tu y es tombé, les chaînes que tu préparais ont lié tes mains. En effet, dis-le moi, pourquoi crucifier mon corps et le livrer à la mort? Quelle espèce de péché as-tu découvert en moi? Quelle violation de la loi y as-tu remarquée? Examine-le plus à fond, maintenant que tu le vois nu sur la croix. Vois ma langue exempte de reproche et mon oreille libre de toute faute ; mes yeux qui n'ont reçu aucune corruption du dehors et mes mains qui se sont toujours tenues loin de l'injustice, ornées au contraire de toute justice ; mes pieds, qui n'ont pas marché dans le mal — pour me servir

1. CYRILL. ALEX. *De Incarnat. Dom.* 13-16. — *P. G.* LXXV ; col. 1437-1444. Cf. 24 ; col. 1464.
2. THEODORET. *De Providentia, Sermo* X. — *P. G.* LXXXIII ; col. 752.
3. *Ibid.* col. 757-760. Cf. 761.

des expressions des Prophètes — mais qui ont parcouru l'arène de la vertu. Scrute aussi profondément que possible tous les membres de mon corps; scrute aussi tous les mouvements de mon âme. Si tu y trouves le moindre péché, c'est entendu, tu me possèdes à bon droit; car le supplice du péché, c'est la mort. Mais si tu ne trouves rien en moi de ce que la loi divine condamne, et si tu y trouves au contraire tout ce qu'elle ordonne, je ne te permets pas de me retenir : tu n'en as pas le droit. Bien plus, j'ouvrirai la prison aux autres, et je t'enfermerai toi seul, parce que tu as transgressé la loi divine. »

« La loi divine, en effet, condamnait à mort les pécheurs : toi, tu as livré à la mort celui qui ne connaissait même pas le péché. Ton avidité insatiable a été la cause de cette cruauté suprême. Mais puisque tu t'es emparé injustement d'un seul, tu seras dépouillé justement de tous les autres. Tu as mangé une nourriture défendue, tu rendras toute celle que tu avais déjà avalée. Tu apprendras ainsi à tous à se contenter de ce qui leur revient, en s'abstenant de ce qui ne leur appartient pas... Puis donc que, ayant reçu pouvoir sur les pécheurs, tu as attaqué un corps exempt de péché, abandonne ton pouvoir, lâche ta tyrannie. Je les délivrerai tous de la mort, et non pas par simple miséricorde, mais par une miséricorde juste; non pas par un pouvoir despotique, mais par un pouvoir juste. J'ai payé la dette du genre humain... En supportant une mort imméritée, je détruis celle qui était méritée : ils étaient détenus justement; parce que je l'ai été injustement, je les délivre. Vois donc détruite la créance de la nature, ô vengeur exigeant du péché. Elle est attachée à la croix : le péché en est effacé. Les yeux de ce corps ont payé la dette des yeux qui avaient regardé le mal; mes oreilles ont expié pour les oreilles coupables; ma langue, pour les langues injustes; mes mains, pour les mains criminelles : tous mes membres, en un mot, pour les membres pécheurs. Puisque la dette est payée, il ne reste plus qu'à délivrer les prisonniers et à les ramener dans la patrie. »

La même lutte entre Jésus-Christ et le démon se trouve

aussi longuement décrite dans Eusèbe d'Alexandrie. Sans doute, dit-il, Dieu aurait pu remporter la victoire sans se faire homme; mais alors le démon aurait pu se vanter de la sorte : « J'ai vaincu l'homme et j'ai été vaincu par Dieu : la défaite est petite. J'ai trompé l'homme, je l'ai dépouillé du paradis et de la grâce divine, j'en ai fait le captif du péché; par le péché, j'ai introduit la mort, j'ai enseigné la rébellion, j'ai amené l'apostasie : après tout cela, j'ai été vaincu par Dieu[1]. »

Pour ne pas laisser au démon ce sujet de gloire, le Verbe de Dieu s'est fait homme. A son baptême seulement, le diable a commencé à soupçonner sa nature. « Lorsque, en effet, Jean eut dit de lui : Voici l'Agneau de Dieu, et que la voix du ciel se fut fait entendre, le démon fut frappé d'étonnement. Auparavant il ne connaissait pas Jésus et il le prenait pour un homme. Il l'avait vu naître et grandir comme les enfants ordinaires et il n'apercevait pas le mystère caché de cette vie. Et donc il ne s'en préoccupait pas, il pensait le tenir comme les autres. Mais après le baptême, étonné, il se prit à se demander : Ne serait-ce pas le Christ par hasard, celui qui doit racheter la terre?... Que faire? Comment savoir si c'est le Logos? Car, si c'est lui, il est venu me détruire. Malheur à moi! c'en est fait de ma puissance. » Le diable était donc très embarrassé et ne savait quel parti prendre. Finalement, il résolut de le tenter. Après tout, Jean n'avait peut-être parlé que de lui-même, et cette pensée le rassure. Mais pourtant, cette voix du ciel! Le Seigneur donc, voyant le diable épouvanté et prêt à fuir sans oser l'aborder, commença à se montrer homme. Il se laissa tenter par lui et cacha sa divinité. Suit un long commentaire de la triple tentation, où Jésus-Christ évite les pièges de Satan, sans jamais dévoiler sa nature intime. Et l'auteur conclut : « C'est à cause de nous que Jésus-Christ a subi ces tentations. Il aurait pu repousser le démon : il a préféré voiler sa nature divine pour attirer l'ennemi et nous faire participer à sa résurrection[2]. »

1. EUSEB. ALEX. *Sermo* III. — *P. G.* LXXXVI; col. 329.
2. *Serm.* XI; *ibid.* col. 373-380.

La tentation et la croix sont toujours les épisodes sensibles de la défaite du démon : le canevas était maigre et ne prêtait pas, on l'a vu, à des descriptions bien variées. Mais la défaite du démon, commencée sur terre, se consomme et se réalise dans les enfers. L'imagination chrétienne allait trouver là une nouvelle et féconde source d'inspiration.

IV

En 1829, Augusti publiait trois homélies inédites, en les attribuant à Eusèbe d'Émèse. Cette attribution fut contestée : Thilo en fit honneur à Eusèbe d'Alexandrie, déjà cité ; Fessler, à un Eusèbe d'Alexandrie plus jeune qui aurait vécu au VIIe siècle. Aujourd'hui encore, M. Bardenhewer les met sous le nom d'Eusèbe d'Alexandrie [1] ; mais Mgr Batiffol paraît les rendre à Eusèbe d'Émèse [2].

Quoi qu'il en soit de l'auteur, il est certain que ces trois discours, composés vers le VIe siècle, forment un tout d'un caractère à part. Augusti l'a très heureusement défini, en disant : c'est « une trilogie dramatique » sur la défaite du démon, « une première ébauche des mystères [3] » — « véritable mythologie chrétienne, brodée par l'imagination populaire sur les faits de l'histoire évangélique, à la façon des légendes grecques [4] ». Cet ouvrage est trop curieux pour ne pas nous retenir un moment.

Le drame se déroule en trois actes ou tableaux. Le premier nous transporte aux enfers à l'arrivée de Jean-Baptiste. Celui-ci annonce aux Patriarches la prochaine venue du Sauveur. Les Prophètes l'interrogent et chacun d'eux récite un de ses propres oracles sur le Messie futur. David, Isaie, Jérémie et les autres retracent son histoire, depuis la naissance virginale et l'origine céleste jusqu'à la mort et à la Résurrection.

1. Bardenhewer, *Les Pères de l'Eglise* (Paris, 1898), II, p. 13 et 236.
2. Batiffol, *Anc. litt. grecque chrétienne* (3e éd. Paris, 1901), p. 253.
3. Cité dans *P. G.* LXXXVI ; col. 467.
4. *Ibid.* col. 495-496.

Tandis que les Prophètes s'entretiennent ainsi et tressaillent d'espérance, Hadès s'adresse au démon : « De quoi parlent-ils? pourquoi ces tressaillements? et quel est donc ce nouveau venu qui les rend si joyeux? »

— Le diable. « Tu n'as rien à craindre; celui-là c'est Jean Baptiste. Il m'a donné beaucoup de mal sur la terre, parce qu'il a rendu témoignage à cet homme dont on parlait tout à l'heure, disant que c'est le Sauveur d'Israël. J'en suis venu à bout par l'intermédiaire d'Hérodiade. Et ce prétendu Sauveur, loin de pouvoir sauver Jean, a pris peur et, à la nouvelle de sa mort, il s'est enfui en Galilée. D'où j'ai bien vu que ce n'était qu'un homme. Ainsi, n'ayons pas d'inquiétude; mais je dois avouer que l'alerte a été rude. »

— Hadès. « Prenons garde, mon frère, de tout perdre pour vouloir trop gagner. Si ces Prophètes venaient à sortir d'ici comme ils le disent, quelle honte pour nous! Et je ne parle que de ceux qui n'ont aucune peine à subir : mais si les condamnés eux-mêmes et les pécheurs venaient à nous échapper, quel désastre pour nous! Prenons garde d'être la risée du monde : je les trouve bien excités. »

— Le diable. « Allons! je t'ai déjà dit qu'il n'y avait rien à craindre. Je le connais et je ne le crains pas. Jésus n'est qu'un homme; il mange, boit et dort; sa mère s'appelle Marie; son père, Joseph, est charpentier : ils sont de Nazareth. A sa naissance, Hérode a voulu le faire mourir : ils l'ont emporté en Égypte. Il m'a échappé cette fois-là; mais je le tiens maintenant et je te promets de te le livrer entre les mains — oui, entre les mains. Je vais exciter les Juifs : ils le traîneront au tribunal, ils le crucifieront et on n'en parlera plus. Alors je te l'amènerai ici et tu verras comme tes hôtes se lamenteront. Allons! consolide tes portes et sois sans crainte. Tu ne vois pas qu'ils veulent te faire peur[1]? »

Le dialogue s'arrête là et l'auteur continue par le récit des embûches du démon, qu'il entoure de pieux commen-

1. Euseb. Emes. inter opp. Eus. Alex. — *P. G.* LXXXVI; col. 509-520.

taires. Le second sermon est une éloquente invective contre le traître Judas[1].

Enfin, nous sommes au moment décisif. La passion a commencé; Jésus s'afflige et dit : « Mon âme est triste jusqu'à la mort. » Le démon aussitôt de triompher. Il court vers Hadès.

« Allons! préparons-nous! C'est le moment critique. Vite, un lieu sûr pour enfermer ce Jésus, dont les Prophètes s'étaient vantés qu'il nous vaincrait. La croix, les clous, la lance : tout est prêt; j'ai soudoyé un de ses disciples. Prépare-toi à le recevoir : dans deux jours je te l'amène. Ah! m'en a-t-il donné du mal! J'avais beau accumuler les maladies et la mort; il me ressuscitait les morts et me guérissait les malades, même aveugles ou paralytiques. Avec tous mes compagnons j'étais entré dans un beau jeune homme. Comment il l'a su, je n'en sais rien. Mais il m'en a chassé; et ne sachant où aller, j'ai dû demander à entrer dans un troupeau de porcs. »

Le démon continue à faire ainsi le récit de tous les miracles, qui sont pour lui autant de défaites : la fille de Jaïre, la possédée Chananéenne, et Lazare enfin. « Je le pensais bien gardé entre tes mains. Quatre jours après, je ne sais pas comment — si tu dormais ou si tu étais absent — il te l'a enlevé. »

— Hadès. « Ah! c'est le même qui a délivré Lazare. Si c'est celui-là, ne l'amène pas ici. Il est puissant : sa voix m'a épouvanté et détruit ma puissance. Quand je n'ai pas pu résister à sa voix, tu penses l'enfermer ici? Ne fais pas cela, par pitié : ne l'amène pas ici. S'il vient, il m'enlèvera tous mes détenus. Ce Lazare, j'avais pris mes précautions; j'avais pris soin de le faire bien putréfier, déjà il sentait et ses membres tombaient en dissolution, je le tenais. Un mot de Jésus, et Lazare sort d'ici; ce cadavre putréfié m'a échappé comme un lion qui sort de sa caverne, comme un aigle qui s'envole. Non, je ne puis pas le garder ici. »

— « Quel lâche! Après tout le mal qu'il m'a fait, je n'ai

1. *Ibid.* col. 525-536.

pas quitté le monde; je n'ai pas cessé d'attaquer les hommes. Et toi, à la première défaite, tu te décourages! Quand j'ai vu qu'il guérissait les maladies corporelles, je me suis attaqué aux âmes. J'ai trouvé un jeune homme nommé Mathieu : j'en ai fait un parfait exacteur. Il me l'a enlevé d'une seule parole : j'ai beaucoup regretté ce serviteur fidèle. J'ai pensé qu'il me l'avait envié pour sa jeunesse et je n'ai pas abandonné la lutte. Je me suis alors adressé au petit Zachée et j'en ai fait aussi un usurier. Il me consolait de la perte de Mathieu et je pensais bien le garder celui-là; car il était petit et laid. Il me l'a enlevé et en a fait mon ennemi. Je me suis alors tourné vers les pécheurs et je leur ai dit : Continuez à pécher. Il leur a dit le contraire, il leur a prêché la pénitence, et tous de courir après lui. Chassé de partout, je me suis souvenu de mes bons amis les Juifs et je les ai excités, eux et leurs prêtres, contre lui. N'aie pas peur : prépare seulement un lieu sûr pour l'enfermer. »

— « Je ne puis pas approuver les mauvais propos que tu tiens. Ne le touche pas, ne l'amène pas ici : je ne puis pas le garder. Qu'y a-t-il de commun entre lui et toi? entre le pot de terre et le pot de fer? Il te brisera. Tu n'as pas pu lui résister, tu viens de le dire, ni articuler contre lui une parole : et maintenant tu me l'amènes, pour qu'il achève de me dépouiller! S'il n'était pas le Fils de Dieu, il n'aurait pas fait tant de miracles; s'il n'était qu'un homme, il n'aurait pas pu guérir les maladies, encore moins convertir les publicains et les pécheurs. Je sais ce que les Prophètes en ont dit, avec quelle ardeur mes captifs l'attendent; je sais ce que Jean a dit en arrivant. J'ai peur de le recevoir ici. »

— « Ils mentent tous pour t'effrayer. »

— « Ont-ils menti pour ce qui te concerne? Jésus a bien fait contre toi ce que les Prophètes avaient prédit. Tu l'avoues toi-même, tu as leurs paroles sous les yeux, et tu prétends qu'ils mentent quand il s'agit de moi! »

— « Ta puissance est grande; ton ventre est si insatiable que personne ne peut le remplir; et tu hésites à recevoir un homme! »

— « Assez de moquerie. Tous t'abandonnent pour le suivre : toi aussi, c'est évident, tu veux me quitter pour t'attacher à lui. »

— « Tu as épuisé le monde entier et tu n'as jamais dit : C'est assez. Abraham, Isaac, Jacob et les Prophètes, tu les as tous reçus avec ardeur et maintenant, pour un seul homme, mon ennemi, tu es tellement tremblant que tu refuses de le recevoir ! Je suis certain que c'est un homme, puisqu'il craint la mort. Ne vient-il pas de dire, en voyant approcher son heure : « Mon âme est triste jusqu'à la mort ? »

— « Je ne l'ai pas vu et je ne veux pas le voir. Écoute-moi seulement. Ces paroles sont feintes afin de te mieux attirer. Malheur à toi ! il a dit cela pour te perdre. Laisse-le et cesse désormais de l'attaquer. »

— « Mes auxiliaires sont forts : je ne crains pas la lutte. J'ai là Anne, Caïphe et Judas, plus toute la foule du peuple. Nous le vaincrons quand nous voudrons : consens seulement à le recevoir. »

— « Va donc et fais ce que tu voudras. Si tu es vainqueur, nous l'enfermerons ici et tu régneras avec les Juifs. Sinon, il viendra ici délivrer mes captifs ; il t'enchaînera avec les Juifs tes complices et vous livrera à moi ; et tous ensemble, nous mènerons une vie malheureuse [1]. »

A ces mots le diable revient vers les Juifs et les excite contre Jésus-Christ. Mais la prudence d'Hadès avait raison contre la pétulance aveuglée du démon. Une autre rédaction nous renseigne sur la suite des événements.

Le diable, voyant les signes qui accompagnaient la mort du Sauveur, comprit qu'il était vaincu. Il s'enfuit donc chez Hadès et : « Vite, dit-il, fermons les portes pour qu'il n'entre pas et ne vienne pas détruire notre empire. » Le Seigneur donc arrive devant les portes fermées, avec ses anges. Ceux-ci entonnent le Psaume « *Attollite portas* » : voici le roi des rois et le Seigneur des Seigneurs. — « Si c'est lui, dit Hadès, que vient-il chercher ici ? —

1. *Ibid.* col. 383-406.

Il est venu détruire ta puissance. » Et Hadès se tournant vers le démon lui reproche sa témérité : « Ne te l'avais-je pas dit? Tu as voulu lui faire la guerre, et maintenant il vient nous enchaîner. — Que veux-tu? ces paroles d'apparente faiblesse m'ont trompé. » Mais les anges reprennent leur chant; et le Seigneur entre, victorieux [1].

Cette singulière dramaturgie n'est pas isolée : on la retrouve dans un apocryphe du Nouveau Testament, l'Evangile dit de Nicodème, dont les meilleurs auteurs placent la composition au ve siècle [2]. Le récit du pseudo-Nicodème est plus diffus; mais c'est le même. Le troisième discours surtout offre de telles ressemblances, il faudrait dire une telle identité d'idées et de phrases, qu'on doit conclure avec Augusti qu'un écrivain s'est visiblement inspiré de l'autre — à moins que tous les deux n'aient puisé, comme à une source commune, aux mêmes traditions populaires [3].

La descente du Sauveur aux enfers se trouve dépeinte avec des couleurs analogues dans une des homélies mises à tort sous le nom de saint Épiphane [4]. Jésus va aux enfers pour délivrer les âmes qui s'y trouvaient enfermées; comme un berger, il va chercher jusque dans leurs profondes ténèbres les brebis perdues. Il trouve là Adam, Abel, Abraham et tous les Patriarches et Prophètes, qui tous adressaient au Ciel des vœux pour leur délivrance. Jésus-Christ vient briser la puissance du tyran (τὸν τῷ κράτει κραταιὸν κατὰ κράτος κρατεῖ τοῦ κράτους κρατοτύραννον). Il s'entoure donc d'une armée d'anges pour descendre en maitre, en guerrier, en Dieu ; et avec eux il s'empare triomphalement des enfers. Les anges crient le Psaume « *Tollite portas* » : oui, n'ouvrez pas, arrachez ces portes pour que jamais plus elles ne se ferment. Les démons se troublent dans le plus affreux désordre. L'un se tient là, bouche bée; l'autre

1. *Ibid.* col. 403-406.
2. Cf. BATIFFOL, *op. cit.* p. 39.
3. Voir les textes relatés par Augusti, *ibid.* col. 411-414. On peut lire le texte au complet dans MIGNE, *Dict. des Apocryphes*, I ; col. 1122-1133.
4. « Homélies supposées et de basse époque. » BATIFFOL, *op. cit.* p. 312, note 1. Cf. BARDENHEWER, II, p. 148.

cache son visage dans ses genoux; celui-ci est tombé la face contre la terre, l'autre rigide comme un mort. Les anges les poursuivent dans leur dernière retraite, amènent les captifs au Seigneur et leur rivent des fers. Pendant ce temps Adam, réveillé par tout ce bruit, comprend que sa délivrance est arrivée et vient se prosterner aux pieds du Sauveur, qui l'emmène au ciel et tous les hommes avec lui[1].

Ailleurs, nous entendons le démon se lamenter sur sa ruine. « J'ai tout perdu, le fils de Marie m'a trompé. Je le prenais pour un homme, et je l'ai fait mourir. Alors, sûr de ma victoire, j'ai fait la fête avec les Juifs. Il est ressuscité : il m'a vaincu, et je suis sans asile au ciel et sur la terre[2]. »

Saint Césaire d'Arles prête au démon un monologue plus étendu, où celui-ci exprime son désespoir en savantes antithèses.

A l'arrivée de Jésus-Christ, la sombre nuit des enfers resplendit de lumière, les pleurs cessent, les chaînes se brisent et tombent. Les bourreaux sont stupéfaits : en voyant le Christ dans sa demeure, toute cette bande impie tremble et bientôt, dans l'ombre silencieuse, glacés de peur, ils murmurent à voix basse :

« Quisnam est iste terribilis et niveo splendore decorus? Numquid noster talem excepit tartarus? numquid in nostram cavernam talem evomuit mundus? Invasor est iste, non debitor; exfractor est, non peccator; iudicem videmus, non supplicem; venit iubere, non succumbere; erumpere, non manere. Ubinam putatis ianitores nostri dormierunt, cum iste bellator claustra nostra vexabat? Hic, si reus esset, superbus vel audax non esset. Si eum aliqua delicta fuscarent, nunquam fulgore suo nostras tenebras dissiparet. Sed si Deus est, quid in sepulchro facit? si homo, quid praesumpsit? Si Deus, utquid venit? si homo, quare captivos solvit? Numquidnam iste cum auctore nostro composuit, aut forte ipsum aggressus vicit, et sic nostra regna transivit? Certe mortuus erat, certe victus erat. Illusus est praeliator noster in mundo; nescivit quam hic stragem procuraret inferno crux illa fallens gaudia nostra, parturiens damna nostra. Per lignum ditati

1. Ps. Epiph. *Hom.* II. — *P. G.* XLIII; col. 451-464.
2. *Ibid. Homil.* V; col. 482-483.

sumus, per lignum evertimur; perit potestas illa semper populis formidata. Nullus huc vivus intravit, nemo carnifices terruit. Nunquam hoc in loco, fuligine et nigra semper caligine caecato, iniucundum lumen apparuit. An forte sol de mundo migravit? Sed nec caelum nobis astraque parent, et tamen infernus lucet. Quid agimus? quo modo vertimur? Defendere contra istum non valemus cruentas domus, et obtinere nostri averni custodiam non valemus! Male turbati sumus. Lumen obtenebrare nequivimus, insuper et de nostro interitu formidamus [1]. »

C'est ainsi que le démon est pris dans sa propre victoire : aussi, comme il regrette cette puissance funeste!

« Ille saevissimus draco proprium venenum in necem sui refusum sensit exitii; ac, dum nocere se credit, dum contra Dominum suum caecus impetum facit, dumque tormenti sui vim illidit in solida, ictu suo repercussus, fortem fuisse se doluit, et omnem nocendi potentiam se amisisse cognovit, qui noxios virulentorum dentium morsus sano in corpore reliquit [2]. »

Ces quelques spécimens suffisent à montrer sous quelle forme dramatique le peuple chrétien aimait à se représenter la défaite du démon et le triomphe de Jésus-Christ.

V

Mais, de tous les Pères, celui qui déploie le plus de fantaisie intrépide et de bizarre fécondité est, sans nul doute, saint Grégoire le Grand. Il trouve moyen de surpasser ses prédécesseurs dans un genre où il semblait déjà difficile de les atteindre.

Lorsque, dans son exposé de Job, il rencontre la description de Béhémoth, ce monstre s'identifie aussitôt dans son esprit avec le démon. Tout ce que Job dit de cet animal, notre docteur l'applique à Satan et à ses œuvres, avec des prodiges d'allégorisme qui n'empêchent pas toujours une certaine incohérence [3]. Voici le tableau de la défaite de Béhémoth.

1. Caesar. Arelat. *Hom. I^a de Paschate.* — *P. L.* LXVII; col. 1043.
2. *Ibid. Hom.* II; col. 1045.
3. Gregor. Magn. *Moral.* lib. XXXII, xii-XXXIII, vi.

Avant la venue du Rédempteur, le démon s'était emparé de tous les hommes (*absorbebit fluvium et non mirabitur*); même depuis, il espère en dévorer encore quelques-uns (*quosdam deglutire se posse confidit*) et il y travaille en nous tendant de redoutables embûches. Saint Grégoire, au nom de l'humanité, pousse un cri de détresse.

« Cuius mentis constantia non ab intimis cogitationum radicibus quatiatur, cum hostis noster tantae esse contra nos fortitudinis demonstratur. Nullumne erit consolationis adiutorium? »

Rassurez-vous : car Job s'écrie : « *In oculis eius quasi hamo capiet eum.* » Qui ne sait, en effet, que le pêcheur montre l'appât et cache l'hameçon? « *Esca enim provocat ut aculeus pungat.* » Ainsi a fait notre Sauveur.

« Dominus itaque noster, ad humani generis redemptionem veniens, velut quemdam de se in necem diaboli hamum fecit. Assumpsit enim corpus, ut in eo Behemoth iste quasi escam suam mortem carnis appeteret. Quam mortem, dum in illo iniuste appetit, nos quos quasi iuste tenebat amisit. In hamo ergo eius Incarnationis captus est, quia, dum in illo appetit escam corporis, transfixus est aculeo divinitatis. Ibi quippe inerat humanitas quae ad se devoratorem duceret, ibi divinitas quae perforaret; ibi aperta infirmitas quae provocaret, ibi occulta virtus quae raptoris faucem transfigeret. In hamo igitur captus est, quia inde interiit unde devoravit [1]. »

La chose est d'autant plus piquante qu'il savait que le Fils de Dieu s'était incarné — et incarné pour notre rédemption. Mais il ignorait l'ordre de cette rédemption, et que le Sauveur le vaincrait juste en mourant.

« Et quidem Behemoth iste Filium Dei incarnatum noverat, sed redemptionis nostrae ordinem nesciebat. Sciebat enim quod pro redemptione nostra incarnatus Dei Filius fuerat, sed omnino quod idem Redemptor noster illum moriendo transfigeret nesciebat. »

C'est donc à bon escient qu'il fut pris, comme dit le Prophète.

1. *Ibid.* XXXIII, VI, 12-13. — *P. L.*, LXXVI; col. 677-680. Notez que plus haut Béhémoth était un bœuf. XXXII, XIII, 18; col. 646-7.

« In oculis itaque suis hamo captus est, quia et novit, et momordit [1]. »

Quelques pages plus bas, la métaphore se répète et se complète à propos de Léviathan. « *An extrahere poteris Leviathan hamo?* » Comme Béhémoth, Léviathan fut pris à l'hameçon divin.

« Leviathan iste hamo captus est, quia in Redemptore nostro, dum per satellites suos escam corporis momordit, divinitatis illum aculeus perforavit. Quasi hamus quippe fauces glutientis tenuit, dum in illo et esca carnis patuit, quam devorator appeteret, et divinitas passionis tempore latuit, quae necaret. »

Car Léviathan s'agitait dans l'océan du genre humain, la gueule ouverte pour dévorer ses victimes.

« In hac quippe aquarum abysso, id est in hac immensitate generis humani, ad omnium mortem inhians, vitam paene omnium vorans, huc illucque aperto ore cetus iste ferebatur. »

Dieu tendit habilement l'hameçon dans ces profondeurs sombres.

« Sed ad mortem ceti istius, hamus, in hac aquarum profunditate caliginosa, mira est dispositione suspensus. »

La ligne de cet hameçon, c'est la lignée des Patriarches.

« Huius hami linea illa est per Evangelium antiquorum patrum propago memorata... Quasi quaedam linea torquetur, in cuius extremo incarnatus Dominus, id est hamus iste ligaretur, quem in his aquis humani generis dependentem aperto ore cetus iste appeteret, sed, eo... morso, mordendi vires ulterius non haberet... Hamus hic raptoris fauces tenuit et sese mordentem momordit. »

Dieu avait bien dit :

« ... Ad raptoris mortem incarnatum unigenitum Filium mitto, in quo, dum mortalis caro conspicitur et immortalitatis potentia non videtur, quasi hamus quidam inde devoratorem perimit unde acumen potentiae, quo transfigat, occultat [2]. »

Autour du tableau principal se groupent des sujets accessoires — d'ailleurs quelque peu disparates.

« *Et in sudibus perforabit nares eius* », dit le Prophète. Le

1. *Ibid.* VII, 14 ; col. 680.
2. *Ibid.* IX, 17 ; col. 682-683.

nez du démon, c'est-à-dire ses embûches, grâce auxquelles il prétendait flairer sa divinité (*odorem divinitatis eius cognoscere concupivit*), le Sauveur l'a percé d'un pieu, qui n'est autre que la sagesse de ses paroles (*acuta ipsius sapientiae verba*). Les saints et les chrétiens fidèles sont d'ailleurs appelés à en faire autant [1].

« *Numquid pones circulum naribus eius?* » La toute-puissance divine est comme un anneau aux naseaux du démon pour maîtriser ses révoltes. « *Aut armilla perforabis maxillam eius?* » Sous ces paroles mystiques, saint Grégoire découvre la miséricorde divine qui rappelle les pécheurs.

« Ineffabili misericordiae suae potentia sic malitiae antiqui hostis obviat, ut aliquando eos etiam quos iam cepit amittat. »

Le démon nous tient pour ainsi dire dans ses mâchoires. Comment en sortir sans une ouverture?

« Quis enim ore illius semel raptus maxillam eius evaderet, si perforata non esset? »

Pierre et David, pécheurs, étaient dans la gueule du diable; mais il y avait des trous par où ils se sont échappés.

« Cum ad vitam uterque rediit, Leviathan iste eos aliquo modo quasi per maxillae suae foramina amisit. »

Cette bienheureuse issue, c'est le Sauveur qui l'a percée. Grâces lui soient rendues!

« Quantum Redemptori debitores sumus... qui spem peccatori non abstulit, quia maxillam eius, ut evadendi viam tribueret, perforavit..... Si raptus fuerit [peccator], non desperet, quia, si peccatum perfecte lugeat, adhuc foramen in maxilla eius invenit, per quod evadat. Jam dentibus teritur; sed adhuc, si evadendi via quaeritur, in maxilla eius foramen invenitur... Quisquis ergo nondum captus est, maxillam eius fugiat; quisquis vero iam captus est, in maxilla foramen quaerat [2]. »

Ailleurs le démon est un oiseau (*per subtilis naturae levitatem...; quia de naturae suae subtilitate extollitur, avis est*). » Comme tel, il devait être pris au filet.

« Ubi contra auctorem suum penna se superbiae extulit, ibi la-

1. *Ibid.* VIII, 15-16; col. 681-682.
2. *Ibid.* XI, 21 et XII, 22; col. 685-686.

queum suae mortis invenit. Nam ea eius carnis morte prostratus est quam expetiit elatus : inde pertulit laqueum, unde quasi escam suae malitiae mortem iusti concupivit... Quasi avi quippe Dominus illusit, dum ei in passione Unigeniti Filii sui ostendit escam, sed laqueum abscondit. Vidit enim quod ore perciperet, sed non vidit quod gutture teneret... Leviathan iste, quasi more avis illusus, divinitatis eius laqueum pertulit, dum humanitatis eius escam momordit [1]. »

La victoire ne sera cependant complète qu'au jugement dernier, où le démon sera définitivement enchaîné et précipité en enfer.

« Ista bellua crudelis et fortis in medium captiva deducitur et aeternis gehennae incendiis mancipatur. »

Alors seulement nous verrons toute sa force.

« O quale erit illud spectaculum, quando haec immanissima bestia electorum oculis ostendetur, quae hoc belli tempore nimis illos terrere potuerat, si videretur ! »

Et nous sentirons combien nous devons être reconnaissants à Dieu de nous en avoir délivrés.

« Tunc iusti divino adiutorio quantum debitores sunt plenius recognoscunt, quando tam fortem bestiam viderint quam nunc infirmi vicerunt ; et in hostis sui immanitate conspiciunt quantum debeant gratiae defensoris sui [2]. »

Saint Grégoire reproduit ces images fondamentales en d'autres endroits de ses œuvres. Ainsi nous lisons dans son commentaire du livre des Rois :

« Quasi hamo serpentem cepit qui ei carnem exhibuit, divinitatem celavit ; et dum cepit ille quod appetiit, eo tentus et peremptus est, quod non vidit [3]. »

Il se répète surtout dans une de ses homélies, où nous retrouvons à peu près mot à mot l'image de l'hameçon.

« Per Leviathan... cetus ille devorator humani generis designatur... Hunc Pater omnipotens hamo cepit, quia ad mortem illius unigenitum Filium incarnatum misit, in quo et caro passibilis videri posset et divinitas impassibilis videri non posset. Cumque

1. *Ibid.* xv, 30-31 ; col. 691-693.
2. *Ibid.* xx, 37 ; col. 698.
3. *I Reg.* lib. V. c. 1, 4. — *P. L.* LXXIX ; col. 316.

in eo serpens iste, per manus persequentium, escam corporis momordit, divinitatis illum aculeus perforavit. »

Suivent d'autres phrases tirées textuellement du commentaire de Job, le tout terminé par cette conclusion.

« Et quos iure tenebat mortales perdidit, quia eum in quo ius non habuit morte appetere immortalem praesumpsit [1]. »

Il répète aussi — et dans les mêmes termes — la métaphore de la gueule du démon.

C'est le passage cité par M. Sabatier, qui le traduit de la sorte : « Comme un habile pêcheur, Dieu cacha la nature divine de son Fils sous la chair humaine, pour prendre Satan à l'hameçon de sa divinité. Celui-ci comme un poisson vorace avala l'amorce et l'hameçon. Ainsi fut accomplie la parole dite jadis par Dieu à Job [xl, 19] : Prendras-tu Léviathan à l'hameçon? Cette voracité, en effet, lui fut fatale. *Comme autrefois Saturne, il dut rendre ceux qu'il avait dévorés* [2]. » On voit que l'éminent auteur se donne le luxe d'égayer le morceau de quelques trouvailles de sa façon — ce qui ne l'empêche pas d'entourer cette paraphrase fantaisiste des guillemets austères de la citation. Saint Grégoire cependant est assez riche en métaphores pour qu'on n'ait pas besoin de lui en prêter.

Au cours de ce voyage au pays de l'imagination, nous avons recueilli un certain lot, peu considérable en somme, d'images familières — héritage traditionnel, que les Pères se transmettent, sans guère l'enrichir, comme aussi sans jamais l'épuiser. On les retrouve, identiques, chez les partisans de la théorie de la rançon et chez ses adversaires, ainsi que chez les auteurs de la théorie de l'abus de pouvoir. Rien ne prouve mieux qu'elles sont un vêtement poétique, indépendant de toute théorie, et destiné à représenter vivement la défaite du démon. Il serait injuste et ridicule d'y chercher une signification dogmatique, que leurs auteurs n'y attachèrent jamais : autant ériger en thèses doctrinales les métaphores bigarrées de M. Huysmans.

1. *In Euang. homil.* XXV, 8-9. — *P. L.* LXXVI; col. 1194-1195.
2. Sabatier, *op. cit.* p. 50. Cf. le texte latin, *ibid.* note 2.

Cependant il ne nous en coûte pas d'avouer que ces descriptions ne constituent pas le meilleur de la littérature patristique. Il ne faut pas oublier que nous sommes à une époque de décadence, où l'amour des belles lettres se combine avec une forte dose de mauvais goût. Mais, encore une fois, il ne serait pas équitable de se montrer plus sévère et, même aux yeux les plus délicats, une corruption du goût ne saurait passer pour une déviation du sens moral. A moins qu'on ne veuille dire, avec l'austère M. Sabatier, que, « *dans toute métaphore, il y a un germe ou un reste de mythologie* » [1]. Mais qui donc eût soupçonné tant de malice à cette innocente figure de notre vieille rhétorique ?

1. *Ibid.* p. 48, note 1.

CHAPITRE XXIV

CRITIQUE ET RUINE DES DROITS DU DÉMON AU MOYEN AGE. SAINT ANSELME, ABÉLARD, SAINT THOMAS.

Comme les idées d'expiation et de sacrifice, les théories et les images des Pères sur la défaite du démon furent transmises au Moyen Age. Il y a dans cette période de l'histoire ecclésiastique trop d'auteurs de second ordre — compilateurs idolâtres du passé, mystiques à l'imagination ardente — pour que celles-ci n'y dussent pas trouver un bon accueil. Mais cette époque est aussi celle qui voit naître la Scolastique et marque le plus grand effort qui ait été fait pour réduire à un ensemble systématique et rationnel les données traditionnelles héritées des Pères. La raison exigeante des grands théologiens examina de près la doctrine classique relative au démon : elle ne devait pas résister à cette analyse. Aussi, durant cette période, nous allons voir les droits du démon, d'abord universellement admis, devenir l'objet d'une critique minutieuse, pour aboutir, au bout de diverses vicissitudes, à une ruine qui devait être définitive.

I

Pas plus sur la question du démon que sur les autres, les compilateurs du haut Moyen Age ne furent capables d'aucune création originale. On se contente de répéter en les glosant à peine — quand on ne les copie pas mot à mot — les textes les plus connus des Pères.

Saint Isidore de Séville recueille dans saint Grégoire le principe fondamental de l'abus de pouvoir.

... « ut per hoc amitteret diabolus quos reos tenebat, dum unum interfecit, qui nihil peccati admiserat. Ideoque quos quasi iuste tenuit amisit, quia iniuste Redemptorem occidit ».

Il glane aussi çà et là les images qui le revêtent. Le démon est attiré et pris au filet comme un oiseau.

« Illusus est diabolus morte Domini quasi avis. Nam ostensa Christus suae carnis mortalitate, quam interimendam ille appetebat, abscondit divinitatem, ut laqueum quo eum velut avem improvidam prudenti irretiret decipula. »

Mais Isidore se garde bien de laisser perdre la métaphore de l'hameçon.

« Diabolus, dum in Christo carnem humanitatis impetit, quae patebat, quasi hamo divinitatis eius captus est, quae latebat. Est enim in Christo hamus divinitas, esca autem caro, linea genealogia..., tenens vero hanc lineam Deus Pater est, de quo Apostolus : Caput Christi Deus. Et Lucas lineam generationis Christi ab imis ad summa contexens inchoat a Joseph et consummat in Deum[1]. »

Il faut pourtant remarquer, à la décharge de son bon goût, que, s'il représente ailleurs les pécheurs comme dévorés par le démon et triturés par ses mâchoires, il ne parle pas du trou de la pénitence[2].

Raban Maur transcrit pour ses successeurs quelques-unes des formules de l'Ambrosiaster : sur la défaite du démon qui s'est imprudemment attaqué à plus fort que lui[3], sur la condamnation du démon pour son injuste agression contre un innocent[4], sur la sagesse de Dieu, qui a bien fait de permettre tout cela, afin que le démon, en plus de sa défaite, fût éternellement rongé par le remords de son imprévoyance[5].

Walafrid Strabon, dans sa *Glossa ordinaria*, réunit les

1. Isid. Hisp. *Sent.* lib. I, c. xiv, 12. — *P. L.* LXXXIII; col. 567.
2. *Ibid.* lib. III, c. v, 30-33; col. 665-666.
3. Raban. Maur. *in Rom.* iii. — *P. L.* CXI; col. 1343.
4. *Rom.* vii; col. 1410. Cf. *Rom.* viii; col. 1439-1440.
5. *In Eph.* v, 2. — *P. L.* CXII, col. 445.

principes de saint Augustin et de saint Grégoire. Avec saint Augustin, il trouve que le démon fut vaincu en toute justice pour avoir abusé de ses droits.

« Superatur iustitia diabolus, non potentia. Iustitia quia immeritum, scilicet Christum, diabolus occidit : unde et alios iure perdit [1]. »

Après saint Grégoire, il remarque que sa victoire extérieure fut le signal de sa défaite intérieure.

« Unde accepit diabolus exterius potestatem dominicae carnis occidendae, inde interior quae nos tenebat potestas eius occisa est [2]. »

Scot Érigène fait aussi la part du démon, quoique sous une forme moins banale. Le démon est vaincu par Jésus-Christ déjà sur cette terre, parce qu'il ne peut plus nuire aux croyants autant qu'il le voudrait — et c'est là cette chaîne, toute morale, dont le Sauveur l'a lié à la descente aux enfers ; il le sera surtout à la résurrection générale, lorsqu'il verra l'humanité lui échapper à jamais, qu'il espérait engloutir avec lui dans la mort éternelle [3]. Ailleurs, Scot représente le démon en proie à une double tristesse, et parce qu'il a été justement dépouillé de son empire pour avoir injustement mis à mort l'innocent, et parce qu'il jalouse ses ennemis de posséder le bonheur céleste qu'il a lui-même perdu [4]. Enfin, l'auteur épanche en vers son enthousiasme : malgré le mythologique secours des Parques et des Furies, le démon est vaincu, enchaîné, détrôné, les portes de ses prisons infernales sont brisées et ses captifs lui échappent. Plus loin, nous l'entendons se plaindre lui-même en ces termes : « Je suis vaincu, je le vois, chassé de mon noir séjour... Mon royaume s'écroule, il n'y a plus de place aux ténèbres. Je me sens pris, tremblant, en-

1. WAL. STRAB. *Rom.* v, 9. — *P. L.* CXIV ; col. 485. Cf. *Rom.* VIII, 4 ; col. 495 et *Col.* I, 14 ; col. 610.
2. *Col.* II, 15 ; col. 613. Cf. *Hebr.* II, 14 ; col. 648 et *Ioan.* XII, 31 ; col. 403.
3. IOAN. SCOT. ERIGEN. *De divis. nat.* V, 29. — *P. L.* CXXII ; col. 937.
4. *Ibid.* V, 38 ; col. 1007.

chaîné. Quel est donc celui qui s'attaque à moi? Quel est l'audacieux guerrier qui engage la lutte avec le prince du monde? Est-ce celui qu'Hérode a méprisé, que Pilate a condamné? C'est moi-même, je l'avoue, qui ai tout fait; dans ma sottise je n'ai pas aperçu son humble puissance. Si je l'avais connu, jamais je ne l'aurais crucifié; mais j'ai été trompé par son apparence humaine. » Il exprime aussi ses doléances de voir les hommes introduits dans le ciel à sa place et n'a plus d'autre ressource que de se réfugier dans le cœur des Juifs (*Iudaïcum pectus, vitiorum plena vorago*), en qui il est sûr de trouver toujours des amis fidèles [1].

Au xe siècle, Atton de Verceil emprunte un texte de l'Ambrosiaster, pour dire que le démon, en mettant à mort l'innocent, a commis une injustice et par suite mérité de perdre tous ses biens [2]; un texte de saint Grégoire, pour dire que ce dépouillement s'est produit effectivement et qu'il n'était que la juste punition de l'injustice du démon [3]. Il répète aussi les paroles de saint Augustin sur cette merveilleuse rançon qui enchaîne sans enrichir [4].

Avec saint Bruno, nous trouvons un exposé aussi classique de fond, mais de forme plus personnelle.

« Summum mysterium hoc est, quare potius homines morte sua redimere voluit (cum eosdem potentiae suae imperio salvare potuerit), quod equidem conveniens fuit, ut, eo scilicet mortali facto, cum a diabolo in morte sua instigante invaderetur, idem diabolus humani generis potestate, quam iure obtinebat, iuste privaretur [5]. »

Ailleurs, on nous dit nettement que ce droit n'est qu'une concession de Dieu au démon, qui l'a perdu par son crime.

« *Diabolus ius habebat in omnem hominem* propter originale peccatum. De quo quia Christus reus non fuit, in eum diabolus indebitum ius usurpavit. *Ideo ius quod concessum ipsi erat in omnes*

1. *Versus*, Sectio I^a^, vi; col. 1229 et Sectio II^a^, i; col. 1233-1234.
2. Atto Vercel. *Col.* ii. — *P. L.* CXXXIV; col. 626.
3. *Hebr.* ix; col. 783. Cf. *I Tim.* ii; col. 669.
4. *Col.* i; col. 613.
5. Bruno Carth. *In Psalm.* lxiii. — *P. L.* CLII; col. 933.

perdidit : et sic, quia inconcessa captavit, iuste concessa perdidit[1]. »

Ce qui n'empêche pas que le démon aurait eu le droit de se plaindre, si on l'avait dépossédé par violence.

« Cum homo per se servus factus esset, si per alium liberaretur quam per hominem, violentia esset et diabolus iniuriam sibi fieri iuste reclamaret. »

Mais Dieu voulut que la défaite du démon fût conforme à la justice; et Bruno répète encore une fois la théorie que nous connaissons : « *ut,... usurpando quod suum non erat, iuste pro hac praesumptione perderet omnem hominem, quem iuste possederat*[2] ».

Raoul Ardent dit de même que Dieu n'a pas voulu donner au démon occasion de se plaindre, mais qu'il l'a traité selon la justice. En même temps, pour exprimer la défaite du démon et la sagesse divine qui s'y révèle, il réédite la métaphore de l'hameçon, que nous avions depuis longtemps perdue de vue.

« Cum Dominus potestative creaturam suam ad se reducere posset, *noluit, ne diabolus conquereretur* se non per iustitiam spoliari sed per potentiam. Placuit igitur ei ut fraudem et iniuriam diaboli non per potentiam, sed potius per sapientiam et iustitiam vinceret... Occultavit igitur hamum divinitatis sub humana carne, ... quam dum malignus praedo cupit capere, capitur ipse; et dum in eum, in quem ius non habebat praesumit, etiam illum in quem ius habere videbatur amittit[3]. »

Ainsi donc la théologie du haut Moyen Age admettait couramment, sur les pas de saint Augustin et de saint Grégoire, la théorie bien connue de l'abus de pouvoir. C'est alors, au milieu de ce pacifique triomphe, que cette doctrine allait recevoir de saint Anselme une première et vigoureuse critique.

Boson, l'interlocuteur de saint Anselme, commence par exposer en ces termes l'opinion que nous connaissons :

1. *In Rom.* VIII. — *P. L.* CLIII; col. 70.
2. *Hebr.* II; *ibid.* col. 500-501.
3. Rad. Ard. *Hom.* XXXVI *de Tempore.* — *P. L.* CLV; col. 1447 et 1448. Cf. *Homil.* LXXIII; *ibid.* col. 1946.

« Deum scilicet debuisse prius per iustitiam contra diabolum agere, ut liberaret hominem, quam per fortitudinem...; alioquin iniustam violentiam fecisset illi, quoniam iuste possidebat hominem, quem non ipse violenter attraxerat. »

Il l'appelle l'opinion commune (*illud quod dicere solemus*); mais il la repousse aussitôt.

On pourrait peut-être raisonner ainsi, dit-il, si le démon et l'homme s'appartenaient à eux-mêmes, ou à un autre qu'à Dieu. Mais si l'un et l'autre appartiennent toujours à Dieu, le démon est un serviteur rebelle qui persuade son co-serviteur d'abandonner le maître commun, un traître qui recueille un fugitif, un voleur qui recèle un voleur : il ne mérite qu'un châtiment.

« Quam causam debuit Deus agere cum suo, de suo, in suo, *nisi ut servum suum puniret*, qui suo conservo communem dominum deserere et ad se persuasisset transire, ac traditor fugitivum, fur furem cum furto domini sui suscepisset? ... *Quid iustius faceret, si hoc Deus faceret?* »

En outre, Dieu, qui est le maître suprême, peut encore arracher l'homme à son tyran, soit pour le punir d'une autre manière, soit pour lui pardonner : il n'y a pas là d'injustice. Sans doute, l'homme méritait d'être puni, et il était convenable qu'il le fût par son propre séducteur; mais le démon, lui, n'avait aucun droit à punir, d'autant que ses intentions étaient mauvaises.

« Diaboli meritum nullum erat ut puniret : immo hoc tanto faciebat iniustius, quanto non ad hoc amore iustitiae, sed instinctu malitiae impellebatur. »

On dira qu'il est juste que l'homme soit soumis au démon et que Dieu le permet avec justice. Cela est vrai, mais ne prouve pas que le pouvoir du démon soit juste; ou bien ce n'est qu'une façon de parler : car il n'a de pouvoir que par la permission de Dieu : « *Dicitur iuste vexare hominem, quia Deus hoc iuste permittit et homo hoc iuste patitur.* » On objecte encore ce *chirographum decreti* dont parle saint Paul. Mais c'est à Dieu qu'appartient cette créance et non pas au démon.

« Chirographum illud non est diaboli, sed Dei. Iusto namque

iudicio Dei decretum erat et quasi chirographo confirmatum, ut homo qui sponte peccaverat, nec peccatum nec poenam peccati per se vitare posset. »

Enfin, Boson termine par cette raison toute scolastique : il ne peut pas plus y avoir de justice dans un mauvais ange que d'injustice dans un bon, et il conclut :

« Nihil igitur erat in diabolo cur Deus contra illum, ad liberandum hominem, sua uti fortitudine non deberet[1]. »

Saint Anselme a repris la même question dans une de ses méditations. Il s'indigne tout d'abord qu'on ait prêté à Dieu, dans le plan de l'Incarnation, le but de tromper le démon : il accorde cependant qu'on puisse dire que Dieu a permis son erreur. O Dieu, s'écrie-t-il, pourquoi vous incarner?

« An ut falleres diabolum, qui fallendo hominem deiecit de paradiso? Sed utique veritas nullum fallit. An ideo ut ipse diabolus se falleret? Sed utique veritas... non intendit ut aliquis se fallat, quamvis hoc dicatur facere cum permittit. »

Tout de suite, Anselme pose la question capitale : le démon avait-il quelque droit vis-à-vis de Dieu ou vis-à-vis de l'homme? Et il répond : non, sans hésiter. Au démon Dieu ne devait que le châtiment et l'homme, une revanche.

« An diabolus habebat iuste aliquid adversus Deum vel adversus hominem? Sed certe *diabolo nec Deus debebat aliquid nisi poenam, nec homo nisi vicem.* »

Et encore cette revanche l'homme la devait-il à Dieu.

« ... Sed *et hoc nonnisi Deo debebat homo.* Nam non peccavit homo adversus diabolum sed adversus Deum; nec homo diaboli erat, sed et homo et diabolus Dei erant. Sed et quod diabolus vexabat hominem, non hoc faciebat zelo iustitiae, sed nequitiae; nec iubente Deo, sed permittente; non diaboli, sed Dei iustitia exigente[2]. »

On voit qu'Anselme s'oppose résolument à l'opinion classique. Celle-ci reposait sur deux principes corrélatifs : le démon

1. Anselm. *Cur Deus homo*, I, 7. — *P. L.* CLVIII; col. 367-368.
2. *Medit.* XI; *ibid.* col. 763-764. On voit par là qu'il faut rejeter comme apocryphe l'homélie XVI, qui reproduit la thèse classique sur le démon abusant de ses droits. Cf. *Ibid.* col. 673-674.

a un certain droit sur les hommes, Dieu se doit en quelque sorte d'en tenir compte. Anselme, examinant ces postulats, ne les trouve pas fondés. Le prétendu droit du démon n'est qu'une concession, qu'une permission de Dieu, qui n'est par suite nullement tenu de le respecter : il reste toujours le maître souverain, dont rien ne limite la suprême liberté. Saint Anselme avait pour lui la raison et la logique; mais la doctrine adverse gardait pour elle la force invétérée de l'habitude — et ceci devait naturellement lui assurer au moins un certain temps de survivance.

II

C'est ce qui ne manqua pas d'arriver. Les critiques de saint Anselme ne paraissent pas avoir eu beaucoup d'influence sur les théologiens contemporains ou immédiatement postérieurs; et l'on trouve chez eux les droits du démon aussi florissants que par le passé.

Geoffroy de Vendôme († 1132) semble même revenir un instant à la théorie de la rançon, en disant que nous étions les débiteurs du démon.

« Datus est nobis, nostrae utique pretium redemptionis. *Debitores eramus diaboli*, et quia nemo nostrum solvere poterat quod ei debebatur per primi hominis peccatum, in eius carcere tenebamur captivi, duris et diris legibus peccatorum adstricti. Nos autem a peccato liberare nemo valebat, nisi qui solus erat sine peccato, Filius Dei[1]. »

Mais il ne dit cependant pas que Jésus-Christ ait payé quoi que ce soit au démon : la réminiscence oratoire reste incomplète.

Vers la même époque, nous trouvons dans les œuvres de Werner, abbé de Saint-Blaise, un curieux parallèle entre les droits de Dieu et les revendications de Satan. C'est un plaidoyer, une argumentation en forme. Dieu étant venu pour racheter le monde le trouve occupé par le démon. Il

1. Goffr. Vindob. *Sermo* III, *De nativit. Domini*. — *P. L.* CLVII; col. 246.

commande aux éléments en Dieu ; mais il déclare que son royaume n'est pas de ce monde.

« Ergo ad aliquid totum Dei erat, et *ad aliquid totum diaboli*. Totum Dei quod ipse fecerat, *totum diaboli quod ipse possidebat*. »

Un conflit devait s'ensuivre.

« Ergo *certamen factum est Deo, et certamen factum est diabolo*. — Deus dixit se quod suum erat debere recipere ; diabolus dixit se in suo non debere calumniam sustinere.

— Deus dixit se post tam longam patientiam digne satisfactione honorandum ; diabolus dixit se post tam longam neglegentiam sua possessione non privandum.

— Deus dixit aliena eum fraudulenter abstulisse, violenter tenuisse ; diabolus dixit eum nec cum abstulit contradixisse, nec cum tenuit aliquando repetisse.

— Deus dixit potenter se ad sua recipienda, si vellet, viribus uti ; diabolus dixit eum contra iustitiam non debere viribus uti.

— Deus dixit iustum non esse si quod pie creaverat perire permitteret ; diabolus dixit iniustum esse si quod sponte perierat restauraret.

— Deus dixit se velle misereri per benignitatem propriam ; diabolus dixit se nolle damnum pati per potestatem alienam.

— Deus dixit iustum esse ut de peccato paenitentes ad salutem reciperentur ; diabolus dixit iustum non esse ut in peccato persistentes ad salutem cogerentur.

— Deus dixit se venisse ut nolentes non cogeret, sed ut volentes adiuvaret ; diabolus dixit interim pro tempore aequanimiter se passurum volentes amittere, si nolentes retineret.

— Deus dixit in aliena se manum non mittere, si sua redderentur ; diabolus dixit se aliena paratum reddere, si sua non auferrentur.

— Deus dixit se nullum a misericordia posse repellere ; diabolus dixit, si omnes perderet, non se posse aequanimiter tolerare.

— Deus dixit se suadere ut in toto ab alieno iure secederet ; diabolus dixit se postulare ut, saltem pro reverentia pristinae dominationis, aliquam in parte requiem sibi non negaret. »

Dieu donc consent à un partage de l'univers ; mais il faut en débattre les conditions.

— Deus dixit se, cum prius potiora elegisset, post illi abiectiora concessurum ; diabolus dixit iure se, dum electionem habere non posset, saltem partitionem facturum.

— Deus dixit se, privilegio dominationis, utriusque potestatem

vindicare ; diabolus dixit se, quia iam amplius non posset nihil ex iure, sed ex permissione postulare.

— Deus dixit se tantum permissurum quod etiam avari famem satiare posset ; diabolus dixit se non tantum accepturum quin amplius cupiat, si fieri possit. »

On fait donc deux parts de la terre : d'un côté, « *virentia et irrigua in vallibus imis, minora spatio, maiora pretio* », de l'autre, « *deserta et arida in rupibus et montibus altis, lata et aspectui patentia, magna spatio, vilia pretio.* »

Alors Dieu s'adresse au démon et, libéralement, lui laisse le choix.

« Ne forte aut violentiam iudicantis aut avaritiam dantis causari valeas, quidquid oculus tuus videt tibi dabo. »

Le démon, sottement abusé par son orgueil, choisit pour lui les hauteurs, c'est-à-dire les rochers et les montagnes, tandis que Dieu, en présence de son lot de plaines fertiles, s'écriait avec le Psalmiste : « *Funes ceciderunt mihi in praeclaris* [1]. »

On voit que cette page, quoique différente dans sa contexture et dans sa conclusion de ce que nous avons vu jusqu'ici, rentre au fond dans le même ordre d'idées et suppose la même conception des droits du démon. Sa singularité même lui méritait une place à part ; car de toutes les variations que ce thème a inspirées à l'imagination chrétienne, ce morceau de Werner est vraiment le chef-d'œuvre.

Chez Hildebert de Lavardin, l'ami et le correspondant de saint Anselme, nous trouvons — et à maintes reprises — l'exposé classique, tiré de saint Augustin et de saint Grégoire. Hildebert reconnaît que Dieu, pour vaincre le démon, pouvait user de sa toute-puissance ; mais il ne l'a pas voulu.

« Magis usus est sapientia et iustitia quam potentia. Qui enim, aequissimo iure, virtute poterat diabolum religare et vincere, postposuit quod potuit ut ageret quod oportuit. »

1. Werner. *Deflorationes SS. Patrum*, lib. II (*Dom.* XV *post Pent.*). — *P. L.* CLVII ; col. 1143-4.

Nous savons comment s'est exercée cette justice saintement habile.

« Apparuit Christus in quo, cum nihil morte dignum superbus invenerit, eum tamen occidit. Ideoque debitores quos tenebat iuste perdidit [1]. »

Ailleurs, Hildebert va jusqu'à dire que Dieu employa la ruse : « *Dolo vicit, non vi, consilium simulans, non arma promens* [2]. » Pour exprimer cette défaite du démon, il ramène la métaphore de la souricière, que nous avions oubliée depuis saint Augustin.

« *Tetendit ei muscipulam* et posuit ibi quasi escam sanguinem suum. Ille autem fudit sanguinem innocentem et tunc iussus est recedere a nocentibus [3]. »

Il ne néglige pas pour cela la métaphore de l'hameçon.

« Dum escam carnis quam videbat appetiit, transfixus est aculeo divinitatis, quam non praevidit... Dominus... diaboli hamum fecit assumendo corpus, in quo ille escam suam mortem carnis appeteret; sed ibi erat divinitas, quae faciem raptoris perforaret [4]. »

Les mêmes principes reparaissent — avec l'image en moins — chez Honorius d'Autun.

Le démon devait tout d'abord être vaincu par un homme : comme l'homme en était incapable, Jésus-Christ, Homme-Dieu, s'est chargé de le remplacer [5]. De plus, le démon a été vaincu par la puissance sans doute, mais aussi par la justice.

« Per quid perdidit diabolus hominem quem quondam possedit? Per iustitiam Dei et potentiam... Offensam iustitiae Dei graviter in passione incurrit, dum iustum et innocentem hominem occidit. *Ergo per iustitiam expertus est potentiam*. Nam, dum iustus homo iniuste occiditur, iniustus tyrannus iuste opprimitur ; et homo deceptus, iniuste oppressus, per iustitiam redimitur [6]. »

1. Hild. Cenom. *Serm.* XXXII. — *P. L.* CLXXII; col. 501-502. Cf. *Serm.* XI; col. 390 et *Serm.* LVIII; col. 625-6.
2. *Serm.* XCVII; col. 787.
3. *Serm.* IX; col. 384-385.
4. *Serm.* LXI; col. 638. Cf. *Serm.* VI; col. 370.
5. Honor. August. *Elucidarium*, I, 16-17. — *P. L.* CLXXII; col. 1121-1122.
6. *Inevitabile seu de Praedest. dialogus*. *Ibid.* col. 1208.

A l'appui de cette doctrine, Petau invoque également Yves de Chartres, dont il cite comme « remarquable » le texte suivant[1] :

« Sic voluit vasis fragilis reformare [naturam], ut nec peccatum hominis relinqueret impunitum, quia iustus est : nec insanabile, quia misericors est. Si iustus tantum esset, ... potuit sua fortitudine adversus seductorem humani generis contendere et ovem perditam ad gregem reductam suo Domino restituere. Sed hoc modo videretur eminentiam tantum ostendisse virtutis suae, non medicinalem misericordiam impendisse redemptis[2]. »

C'est une erreur causée par une ressemblance tout extérieure de vocabulaire. Dans le texte cité — et le P. Petau aurait pu l'apercevoir, qui le transcrit tout au long — il est manifestement question de tout autre chose que des droits du démon. Yves reconnaît que Dieu prouvait briser sa puissance : ce n'est pas le démon qui aurait pu s'en plaindre, mais c'est l'homme qui en aurait souffert. Il n'aurait pas su jusqu'à quel point Dieu poussait son amour pour lui, il n'aurait pas ses exemples puissants et sa grâce rédemptrice. C'est là cette « miséricorde médicinale » enfermée dans le mystère de l'Incarnation par la bonté divine.

« Non quod non potuit aliter fieri, quantum ad peritiam et potentiam medici : sed quia non potuit commodius antidotum procurari quantum ad complexionem aegroti. »

D'après Yves de Chartres donc, Dieu n'a pas voulu user de sa seule justice pour ne pas nous priver des effets de sa miséricorde. Cette doctrine est juste le contrepied de la thèse ordinaire relative au démon.

Mais, peu de temps après, nous trouvons encore la doctrine classique. Dans un commentaire de saint Paul, qui fut longtemps attribué à saint Anselme, Hervé, moine de Bourg-Dieu, a recueilli quelques principes de saint Augustin.

« In hanc redemptionem tanquam pretium pro nobis datus est sanguis Christi, quo accepto diabolus non ditatus est, sed necatus...

1. « Egregie illum eumdem suavissimum iustitiae ac misericordiae consensum declarat. » *De Inc. Verbi*, II, v, 10.
2. Yv. Carnut. *Serm.* VI. — *P. L.* CLXII; col. 562.

ut quia eos diabolus merito tenebat, quos peccati reos condicione mortis obstrinxerat, hos per eum merito dimitteret quem nullius peccati reum immerita poena mortis affecit[1]. »

Ailleurs, il dit nettement que Dieu a voulu observer la justice envers le démon.

« Nisi homo esset qui diabolum vinceret, *non iuste sed violenter* ei tollerentur homines. Ideo mori voluit ut per mortem sui innocentis destrueret principem mortis[2]. »

Mais Hervé dit aussi que le pardon de nos péchés par Dieu — d'ailleurs obtenu par le sang de Jésus-Christ — fut notre seule rançon.

« Remissis peccatis nostris, amisit ille malignus dominium in nobis ; et ita peccatorum remissio facta est nobis remissio et liberatio[3]. »

Cette doctrine, qui n'est touchée par Hervé que dans quelques phrases éparses, est développée systématiquement par Hermann, abbé de Saint-Martin.

Dieu, sans doute, est tout-puissant et il pourrait arracher l'homme au démon par un seul décret de sa volonté. Mais n'oublions pas que sa puissance est aussi soumise à la justice. « *Nihil tamen facere potest aut debet iniuste.* » Il est vrai aussi que le démon a séduit l'homme par une injuste jalousie. Cependant il pourrait se plaindre. Et voici le petit discours que lui prête le bon Hermann, interprète de ses doléances.

« Il est vrai, Seigneur, que j'ai trompé l'homme par envie. Cependant si vous me l'enlevez par la violence, vous commettrez à mon égard une injustice (*iniuste me tractabis*). Ce n'est pas, en effet, par la violence que je l'ai réduit en mon pouvoir : elle m'aurait été inutile. Mais vous lui aviez défendu de manger du fruit ; moi, je lui ai conseillé d'en manger. Vous lui aviez prédit que, s'il en mangeait, il mourrait ; moi, je lui ai dit qu'il ne mourrait pas. Il a cru à ma parole plutôt qu'à la vôtre et, sur mon con-

1. Herv. *In Col.* I. — *P. L.* CLXXXI ; col. 1318.
2. *Hebr.* II ; col. 1538.
3. *Eph.* I ; *ibid.* col. 1210. Cf. *Tit.* II ; col. 1497-1498. *Rom.* III ; col. 639.

seil, volontairement, il a méprisé votre précepte. Ainsi donc ce n'est pas par violence que je l'ai fait pécher ; je l'ai seulement engagé par mes conseils. Si vous usez de violence pour me le ravir c'est certainement une injustice. « *Iniustum certe erit, si eum mihi violenter abstuleris.* » Voilà comment le démon pourrait parler à Dieu. « *Ita certe posset diabolus Deo obicere*[1]. »

Les droits du démon sont là nettement revendiqués et motivés. Cependant tout aussitôt, sans transition et sans explication, Hermann continue par une doctrine qui les supprime.

Quand le démon lui-même, dit-il, pris de remords — ce qui est impossible — ferait abandon de ses droits (*concedo ut educas eum de inferno*) et prierait Dieu de rétablir l'homme dans le ciel, cette générosité serait inutile : car l'homme ne devait rien au démon.

« Homo enim nihil debebat diabolo, vel in manu vel potestate eius consistebat. Contra Deum peccaverat... ideoque Deus eum in carcere suo, id est in inferno, posuerat. Iusto tamen iudicio illum ei tortorem tradiderat, cui ipse stulte crediderat. Si Deo aliquo modo reconciliari posset... tunc, vellet nollet diabolus, facile de inferno reduci posset. »

Ainsi le démon n'est plus maintenant que le bourreau, il n'a pas d'autres droits ; et si l'homme parvient à se réconcilier avec Dieu, il est aussitôt délivré de sa tyrannie. On a reconnu les principes et presque les formules de saint Anselme. En somme, Hermann a développé côte à côte les deux doctrines — l'ancienne et la nouvelle — sans avoir l'air de se douter qu'elles sont contradictoires.

Ainsi donc, si l'on aperçoit ici un écho des critiques de saint Anselme — et c'est en quoi cette page d'Hermann est intéressante par sa confusion même — partout ailleurs elles sont restées sans succès. Les auteurs qui ont le plus certainement connu le *Cur Deus homo*, et qui lui ont emprunté la doctrine de la satisfaction, continuent, après comme avant, à défendre les droits du démon. Pour arra-

1. HERMANN. *De Incarnat. Dom. Nostri Iesu Christi.* — *P. L.* CLXXX; col. 15.

cher du champ théologique cette vieille théorie, enracinée par tant de siècles d'habitude, il fallait une nouvelle et plus vive secousse. Ce devait être le rôle d'Abélard, dont le brillant renom allait donner à sa polémique un autre retentissement qu'aux spéculations solitaires de saint Anselme.

III

Dans ce commentaire de l'Épître aux Romains, où nous avons vu qu'il glisse la question de la Rédemption, Abélard commence par critiquer la théorie régnante sur les droits du démon[1].

Voici d'abord comment il l'expose :

« *Dicitur quod a potestate diaboli nos redemerit*, qui, per transgressionem primi hominis qui se ei sponte obediendo subiecerat, iure quodam omnem quoque eius posteritatem possidebat, ac semper possideret, nisi liberator veniret. »

L'exposé est un peu vague. En tout cas, Abélard répond que le démon n'avait tout d'abord aucun pouvoir sur les justes, les seuls que Jésus-Christ ait rachetés. Sinon, il faudrait admettre que le démon tourmentait le pauvre Lazare aussi bien que le mauvais riche damné. Abélard triomphe sans peine de cette absurdité, en invoquant le sens obvie de la parabole et surtout le *chaos magnum* dont parle l'Évangile, qui ne permet même pas au démon de passer.

« Nedum diabolus ibi dominium habeat, ubi nullus iniquus locum vel et transitum habet. »

Si le démon avait quelque droit, c'était celui de nous punir, et cela par la permission de Dieu.

« Quod etiam ius in possidendo hominem diabolus habere poterat, nisi forte quia eum, Domino permittente aut etiam tradente, ad torquendum ipsum susceperat ? »

Mais il est évident qu'un maître a le droit de rechercher et de ramener un esclave fugitif. Pourquoi le séducteur

1. Abaelard. *In Rom.* lib. II, c. iii. — *P. L.* CLXXVIII, col. 833-835.

aurait-il plus de privilèges, alors justement qu'il est plus coupable ?

« Quanto amplius apud dominum suum reus constituatur seductor quam seductus, et quam iniustum sit ut is qui alium seduxerit aliquod inde privilegium vel potestatem in eum quem seduxit habere meruerit. »

Bien plutôt, s'il avait eu des droits, il les aurait perdus par sa trahison, suivant l'axiome : « *Privilegium meretur amittere qui commissa sibi potestate abutitur*. » S'il fallait donner un droit à quelqu'un, ce serait plutôt à la victime.

« Magis ratione consentaneum esset ut is qui seductus est in eum qui sibi seducendo nocuerit districtionem exerceret vindictae. »

Surtout dans le cas présent, puisque le diable a manqué à sa promesse. Abélard conclut donc que le démon n'a sur nous aucun droit que celui du geôlier ou du bourreau de Dieu.

« His rationibus convinci videtur quod diabolus in hominem quem seduxit *nullum ius* seducendo acquisierit, nisi forte, quantum ad permissionem Dei pertinebat, qui eum illi *quasi carcerario vel tortori suo* ad puniendum tradiderat. »

Aussi Dieu pouvait-il remettre les péchés gratis, sans que le démon eût à se plaindre.

« Si homini transgressori ignoscere Dominus vellet et dicere tortori suo : Nolo ut amplius eum punias, quid iuste conqueri posset tortor, qui nil iuris in torquendo acceperat nisi ex ipsa Domini permissione ? Si ergo Dominus hoc permittere cessaret, nullum tortori ius superesset. »

Dieu qui a pu, sans faire injure au démon, s'unir une humanité sans péché, pouvait à plus forte raison remettre aux hommes leurs péchés et, par là, les délivrer de leurs peines.

Nous retrouvons la même thèse dans l' « abrégé de Théologie », dû sans doute à un élève d'Abélard. L'exposé est beaucoup plus précis et beaucoup plus complet.

« Quidam dicunt quod a potestate diaboli redempti sumus, qui hominem, decipiendo ipsum, sibi subiecit et potestatem, quam prius non habuerat, in eum recepit. Ideoque missus est Filius Dei

ut, quoniam potestate hominem ei auferre potuerat, magis iustitia et humilitate in eum uteretur. Alioquin inferre ei iniuriam videretur, cum iure hominem, qui se illi mancipaverat, possideret. »

La négation est encore plus ferme et prend, de plus, un air cavalier.

« Ego vero e contra dico et ratione irrefragabili probo quod diabolus in hominem nullum ius habuerit. »

L'auteur en donne deux raisons, deux arguments juridiques. Le premier, nous le connaissons déjà : « *Qui concessa sibi abutitur potestate privilegium meretur perdere.* » En enlevant l'homme à Dieu par fourberie, le démon n'a acquis aucun droit sur lui; bien plus, s'il en avait eu un, il aurait dû le perdre. L'auteur donne comme exemple un intendant qui débauche les serviteurs de son maître. Le second argument est tiré de la nature de l'homme. Lui non plus n'a pas pu se soumettre au démon, puisqu'il avait déjà un maître, pas plus qu'un esclave n'a le droit de se libérer lui-même et de s'engager ailleurs.

« Quanquam aliquis servus a domino suo fugiat, non tamen alteri se iure pro servo tradere potest. Igitur cum servus emancipationem sui facere non possit, homo autem emancipationem istam fecerit, constat hominem sub potestate diaboli non fuisse, nec de eius servitute redemptum esse. »

D'où il conclut que le but de l'Incarnation n'était pas de racheter l'homme du démon.

« Venit ergo Filius Dei *non ut hominem de potestate diaboli redimeret*, cum nec ipse diabolus pretium aliquod inde reciperet, immo hominem nunquam reconciliatum Deo vellet[1]. »

Il y a dans cette conclusion une équivoque — au moins verbale — que nous aurons occasion d'indiquer; mais, à tout prendre, cette critique à fond des droits du démon était justifiée. On remarque d'ailleurs facilement que, sauf la vivacité de l'allure, les arguments et les solutions sont en somme les mêmes que dans saint Anselme[2]. Mais cette

1. *Epitome theologiae christianae*, c. XXIII. *Ibid.* col. 1730-1731.
2. Aussi, pour le dire en passant, nous avons peine à comprendre

fois la polémique était trop vive à la fois et trop publique pour passer inaperçue.

Guillaume de Saint-Thierry, le premier, signala les erreurs d'Abélard et en écrivit une réfutation qui devait servir de base, de modèle et de cadre à celle de saint Bernard. La question des droits du démon y tient une grande place[1]. Guillaume rapporte en ces termes l'opinion d'Abélard :

« Sciendum est quod doctores nostri post Apostolos in hoc conveniunt quod diabolus dominium ac potestatem habebat super hominem et iure eum possidebat... Sed, ut nobis videtur, nec diabolus unquam in homine habuit ius aliquod, nisi forte, Deo permittente, sicut carcerarius : nec Filius Dei ut hominem liberaret carnem assumpsit. »

C'est bien la doctrine d'Abélard; mais le début si tranchant ne se trouve pas dans ses œuvres actuellement existantes. Comme ce texte est reproduit de même par saint Bernard et que d'ailleurs ce langage ne détonne pas avec les allures présomptueuses d'Abélard, on ne saurait accuser les deux auteurs d'ignorante méprise : le texte cité se trouvait sans doute dans l'*Introductio ad Theologiam*, que nous n'avons plus et à laquelle précisément Abélard renvoie pour l'exposé plus complet de sa doctrine [2].

En tout cas, Guillaume s'élève tout d'abord contre cette outrecuidance du sens individuel :

« Ut nobis, inquit, videtur. Melius ergo ipse aliquid asseret nobis, quam in quo omnes doctores post Apostolos convenerunt et consentiunt? Meliusne aliquid ei revelatum est vel ipse per se adinvenit, quam quod nos docuerunt qui a Domino didicerunt? Num ei sapientia profundior? num sensus acutior? num vita sanctior? num auctoritas gravior? Nobis, ait, non videtur. Quid si ipsi sapientiae Dei visum est, si apostolo Paulo et ceteris Apostolis hoc visum est? »

Guillaume institue aussitôt une véritable thèse des droits

l'attitude de certains théologiens. Ainsi Petau, qui se montre si dur pour Abélard, ne nomme même pas S. Anselme. *De Inc. Verbi*, II, v, 11-12. Pour Thomassin, ce qui est hardiesse chez Anselme (*audacius*) devient chez Abélard témérité et impudente effronterie (*procaciter, verba effraenatam impudentiam prae se ferentia*). *De Inc. Verbi*, I, iii, 6-8.

1. Gulielm. a s. Theod. *Disputatio adv. Abael.* c. vii. — *P. L.* CLXXX; col. 269-274.

2. Cf. Vacandard, *Vie de saint Bernard* (Paris, 1895), II, p. 131, note 2.

du démon, dont il s'efforce d'abord d'établir l'existence. Pour cela, le bon abbé s'appuie sur une parole de saint Augustin : « *Potestatem in mundo diabolum nimiam habuisse ante adventum Christi, in passione eius amittendam* » et sur le témoignage de Notre-Seigneur lui-même, qu'il découvre dans les textes connus IOAN. XII, 31 et XIV, 30. Si le démon n'avait pas de pouvoir dans le monde, on ne parlerait pas de l'en chasser. Le démon lui-même se garderait de rien faire contre le Sauveur, s'il n'avait aucun pouvoir sur les autres hommes.

Ce pouvoir date de la chute du premier homme.

« Potestas haec diaboli in homine ab illo coepit, quem primo decepit; *non quod Deus diabolo in homine dederit potestatem*, sed mox, cum peccantem Deus iuste deseruit hominem, seductor invasit peccatorem. »

Cette manière d'expliquer l'origine du pouvoir de Satan est déjà intéressante et neuve. Bientôt on nous dit que c'est une usurpation injuste, permise seulement par Dieu.

« Sicque potestas a diabolo est in hominem *non iure acquisita, sed nequiter praesumpta* et a Deo iuste permissa, qua homo servus eius factus est a quo superatus est. »

La nature de ce pouvoir est toute morale et notre servitude n'est pas autre chose que l'état de péché.

« Illaqueatus laqueis diaboli, captivatus est ab eo [homo] ad eius voluntatem [II *Tim*. II, 26], subaudis : faciendam... Cum enim aeque omnes persequatur, ipsi soli sub potestate eius sunt, qui secundum voluntatem eius vivunt. *Servitus autem haec servitus est concupiscentiarum*, qua vivit homo secundun voluntatem seductoris, cui nemo valet resistere nisi in regno gratiae. »

Avant le Christ, ce pouvoir s'étendait sur tous les hommes.

« Huic potestati totus paene mundus erat obnoxius, cum servirent ei omnes iniusti. »

Les justes même n'en étaient pas tout à fait exempts, puisqu'ils étaient soumis au péché originel, et provisoirement privés du ciel dans l'autre vie.

Sur le mode de notre délivrance, Guillaume s'explique

peu. Mais il proteste contre l'idée d'une rançon, et il insinue que cette délivrance s'accomplit par le fait même de notre justification.

« Nec, sicut queritur Petrus, sacer ille sanguis diabolo quasi in pretium redemptionis pro homine datur : sed appetenti malitiae est permissus, ut, cum in gaudium eius funderetur, per iustificationem eius innumera multitudo praedestinatorum ei tolleretur. »

Il est évident que Guillaume comprend le pouvoir du démon comme une domination morale — d'ailleurs parfaitement injuste — qu'il exerce sur les hommes par le péché, et il pense avoir suffisamment réfuté Abélard en établissant le fait incontestable de cette tyrannie de la concupiscence et du péché. Nous sommes loin de la thèse traditionnelle : le pouvoir du démon n'est déjà plus qu'une formule.

Mais le principal adversaire d'Abélard fut saint Bernard[1] : nous ne trouverons chez lui guère d'autres idées que celles que nous venons de voir chez Guillaume de Saint-Thierry. Après la même citation d'Abélard, même apostrophe indignée contre ses prétentions novatrices.

« Ecclesiasticorum doctorum unam omnium de hac re dicit esse sententiam, et ipsam ponit et spernit, et gloriatur se habere meliorem. »

Mais l'abbé de Clairvaux s'anime davantage.

« An non iustius os loquens talia fustibus tunderetur quam rationibus refelleretur? Nonne omnium merito in se provocat manus, cuius manus contra omnes? Omnes, inquit, sic : sed non ego sic. Quid ergo tu? quid melius affers? quid subtilius invenis? quid secretius tibi revelatum iactas, quod tot praeterierit sanctos, effugerit sapientes? »

Il consent toutefois à se servir d'arguments moins frappants et, la tradition en main, il cherche à établir la thèse des droits du démon.

« Tu de tuo nobis tradis et quod a nemine accepisti... Ego Prophetas et Apostolos audio, obedio Euangelio : sed non Euangelio secundum Petrum. »

1. Bernard. *Epist. de erroribus Abaelardi*, V, 11-14. — *P. L.* CLXXXII; col. 1062-4.

Mais, renonçant à la tradition qu'Abélard n'admettrait peut-être pas, il le renvoie à l'Écriture, qui signale le salut comme une délivrance.

« Salvabo te et liberabo te, noli timere [*Soph.* III, 16-17]. Quaeris a qua potestate? Non enim vis ut diabolus in hominem habeat vel habuerit potestatem : fateor, nec ego. Non tamen idcirco non habet, quia ego et tu hoc nolumus. »

Il invoque ensuite le témoignage de ceux dont parle l'Écriture, qui ont été rachetés par Dieu des mains de l'ennemi :

« qui redempti sunt a Domino *de manu inimici*. Quod minime negares et tu, si non esses sub manu inimici »,

et il le rapproche de cet autre texte : « *ut filios Dei, qui erant dispersi, congregaret in unum* » [IOAN. XI, 52]. Cet ennemi unique et si puissant ne saurait être que le démon.

« Erant non solum dispersi, sed et captivi. Redemit et congregavit : redemit autem de manu inimici. Non dicit « inimicorum », sed : « inimici ». Inimicus unus, regiones multae... Quis iste unus tam potens dominus, qui non uni praefuit regioni, sed omnibus? Non alius, ut arbitror, quam ille qui ab alio Propheta dicitur absorbere fluvium, id est genus humanum, et non mirari. »

Après les Prophètes, Bernard se réclame de saint Paul.

« Paulus est iste qui *homines a diabolo captivos teneri asserit* ad eius voluntatem [*II Tim.* II, 26]. Audis : « ad eius voluntatem », et negas potestatem ? »

Si ce n'est pas assez de saint Paul, voici Notre-Seigneur lui-même.

« Si et Paulo non credis, veni iam ad ipsum Dominum, si forte audias et quiescas. »

Et il rappelle les passages où le démon est appelé le prince de ce monde, le fort armé, etc. Notre-Seigneur reconnaît que cette puissance s'est exercée sur lui-même, lorsqu'il dit à ses ennemis : « Voici votre heure et celle de la puissance des ténèbres » [LUC XXII, 43].

Saint Bernard va expliquer ensuite comment ce pouvoir du démon est juste — parce que donné par Dieu — sans que sa volonté le soit.

« Nec iniustam puto iste causabitur potestatem datam desu-

per. Discat ergo *diabolum non solum potestatem, sed et iustam habuisse in homines*... Ceterum etsi iustam dicimus diaboli potestatem, non tamen et voluntatem. Unde non diabolus qui invasit, non homo qui meruit : sed iustus Dominus qui exposuit. »

Ce qui n'empêche pas qu'en lui-même ce pouvoir est injuste.

« Hoc ergo diaboli *quoddam in hominem ius*, etsi *non iure acquisitum*, sed *nequiter usurpatum*, iuste tamen permissum. Sic itaque homo iuste captivus tenebatur, ut tamen nec in homine, nec in diabolo illa esset iustitia, sed in Deo. »

Pour compléter la doctrine de saint Bernard, il faut aller chercher un peu plus loin la réponse qu'il fait aux objections de son subtil adversaire [1].

Comment les élus se trouvaient-ils sous le pouvoir du démon, demandait Abélard? Ils s'y seraient trouvés, dit saint Bernard, sans le Rédempteur.

« Ut Dei propositum impleretur, opus fuit liberatore. Oportuit autem liberari in hoc saeculo ut liberos haberent in futuro. »

De même, les justes de l'Ancien Testament ont été délivrés par la foi dans le Rédempteur à venir.

« Sic de omnibus electis illius temporis sentiendum natos quidem et ipsos, aeque ut nos, sub potestate tenebrarum propter originale peccatum : sed erutos antequam morerentur, et nonnisi in sanguine Christi. »

Maintenant, que le diable ne tienne ses pouvoirs que de la permission de Dieu et que Dieu ne soit par suite aucunement tenu de les respecter, saint Bernard le concède vivement comme une chose évidente.

« [Docet Abaelardus] diabolum nullum sibi ius in hominem vindicare potuisse aut debuisse nisi permissu Dei ; et quod sine iniuria diaboli Deus profugum suum, si vellet misereri, repetere et solo verbo eripere posset, *quasi hoc quis diffiteatur*. »

On sait si l'accord des théologiens était aussi unanime sur ce point que le croit l'abbé de Clairvaux. De son temps même, nous avons vu des auteurs comme Hermann — et d'ailleurs à la suite de plusieurs Pères — dire expressément

1. *Ibid.* VII, 18 et VIII, 19 ; col. 1068.

le contraire. Tous les autres ne le laissaient-ils pas entendre par l'insistance qu'ils mettaient à opposer à la puissance divine les exigences de sa justice? Mais il est inutile de chicaner saint Bernard sur son érudition historique : il vaut mieux prendre acte de ses concessions. Il est désormais entendu que le démon n'a pas de droit proprement dit sur les hommes, qu'il puisse opposer à l'initiative de la bonté divine. C'était le but principal des polémiques de saint Anselme et d'Abélard. Nous avons assez dit combien elles étaient motivées, nous constatons maintenant qu'elles ont gain de cause.

Mais n'était-ce pas ruiner en même temps l'édifice politico-juridique que Pères et théologiens avaient élevé sur ce principe? Saint Bernard ne le pense pas.

« Iuste igitur homo addictus, sed misericorditer liberatus : sic tamen misericorditer *ut non defuerit iustitia quaedam et in liberatione*,... ut (*quod congruebat* remediis liberandi) iustitia magis contra invasorem quam potentia uteretur. »

Suit l'explication traditionnelle :

« Venit princeps huius mundi, et in Salvatore non invenit quidquam; et cum nihilominus innocenti manus iniecit, iustissime quos tenebat amisit : quando is qui morti nihil debebat, accepta mortis iniuria, iure illum qui obnoxius erat et mortis debito et diaboli solvit dominio [1]. »

Il fait rapidement allusion à la même doctrine dans un de ses sermons.

« Consilio et fortitudine de manu adversarii [nos] liberavit. Consilio siquidem pristino iure privavit hostem, data potestate ut manus iniceret innocenti; fortitudine praevaluit ne violenter posset retinere redemptos [2]. »

Ailleurs, Bernard va jusqu'à dire que le Sauveur a employé une sainte ruse pour tromper le grand trompeur.

« Seductorem universitatis serpentem *arte utique sanctiore delusit;* iunxit affectioni sapientiam, *qua tyrannum deciperet* [3]. »

1. *Ibid.* VI, 15; col. 1065.
2. *In Annunt. B. M. V. Sermo* II, 3. — *P. L.* CLXXXIII; col. 391.
3. *In cantic. cant. Sermo* XX, 3; *ibid.* col. 868.

Ritschl se plaît à dire que saint Bernard, « d'accord avec tous les Pères, maintient ferme l'idée d'un marché avec le démon[1] ». Nous avons déjà signalé cet étrange procédé de simplification historique, dont l'inconscience seule atténue l'injustice, sans tout à fait l'excuser. Mais, si saint Bernard ne s'est pas rendu coupable de cette conception grossière, il a bien adopté la théorie de l'abus de pouvoir. Cette doctrine même était-elle compatible avec les principes par lui posés? Étant admis que le démon n'a de droits sur nous que par une concession divine, il n'est certainement pas nécessaire que Dieu les respecte : c'est entendu; et d'ailleurs saint Bernard se garde de le dire. Mais peut-on dire seulement que c'est chose convenable? Beaucoup de Pères l'avaient dit; mais sur quel motif appuyer cette convenance, sinon sur des droits quelconques qu'on doit précisément refuser au démon? La position de saint Bernard nous paraît donc fausse, qui s'attache à une théorie dont il a lui-même supprimé le principe : autant vouloir conserver un édifice, après en avoir ruiné le fondement. Saint Anselme et Abélard étaient beaucoup plus logiques, en écartant résolument de la théologie une doctrine caduque et qui devenait désormais superflue, sinon dangereuse.

Cette digression nous a paru nécessaire pour montrer le point où saint Bernard s'accorde avec son adversaire et où l'on regrette seulement qu'il ne l'ait pas suivi davantage. Mais comme ce point nous paraît aujourd'hui le principal, devons-nous croire que sa polémique était injuste et peu fondée? Il faut donc revenir à la thèse principale de saint Bernard pour en bien préciser le sens et la portée.

Ce qu'il reproche à Abélard, c'est de refuser au démon toute puissance — remarquons bien ce mot : il est capital — sur l'homme, et c'est ce pouvoir qu'il cherche de son côté à établir. Or il est visible qu'il entend par là le pouvoir que le démon exerce sur les pécheurs, c'est-à-dire sur tous les hommes — pouvoir absolu et discrétionnaire; et d'ail-

1. Ritschl, *op. cit.* I, p. 52. Ce qui ne l'empêche pas d'exposer assez correctement la vraie doctrine de saint Bernard.

leurs juste parce que permis par Dieu et mérité par l'homme, pouvoir qui n'a été brisé que par le Christ. Les entorses allégoriques qu'il donne à l'Écriture ne prouvent pas autre chose, si elles prouvent quelque chose. Comme Guillaume de Saint-Thierry, saint Bernard prétend réfuter Abélard en affirmant la domination morale que Satan exerce sur les hommes par le péché.

Certes, ce pouvoir est incontestable; mais Abélard le niait-il? Il faut convenir que, à première vue, ce n'est pas ce qui ressort de sa thèse. Cependant, à y regarder de près, on remarque que, souvent, dans l'exposé comme dans les arguments et les conclusions, là où saint Anselme emploie le mot « *ius* », Abélard dit « *potestas* ». Ce n'est pas qu'une différence de mots : il y a là une équivoque dans l'idée, qui jette la confusion sur toute la doctrine. Abélard met en doute l'existence même d'un pouvoir dont saint Anselme discutait seulement la qualité juridique; Anselme contestait le droit, Abélard nie le fait. Et comme l'empire du démon était alors le synonyme et la traduction imagée de l'état de péché, c'était détruire par le fait toute l'économie de la Rédemption. Telle ne nous paraît pas être aujourd'hui la pensée principale d'Abélard : mais on constate du moins comment il a pu prêter le flanc à cette interprétation par les fâcheuses imprécisions de son langage. Il faut se souvenir aussi que nous n'avons plus l'exposé théologique complet qui nous permettrait de voir toute l'étendue de sa doctrine; et surtout que la pensée du Maître recevait de son enseignement oral et de celui de ses disciples — on peut en juger par l'*Epitome* — un perpétuel commentaire, qui en révéla à ses contemporains à la fois le sens et le danger.

Il s'agissait donc de l'empire moral que, par la permission de la justice divine, le péché confère au démon sur les hommes; et Abélard était justement suspecté de ne pas l'admettre. Il importe de bien saisir ce point spécial. Car c'est ainsi que saint Bernard et Guillaume de Saint-Thierry l'ont compris et réfuté ; c'est ainsi que l'Église l'a condamné : « *Christus non assumpsit carnem ut nos a iugo*

diaboli liberaret[1] » ; c'est ainsi qu'il s'est même rétracté en disant :

« Solum Filium Dei incarnatum profiteor, *ut nos a servitute peccati et a iugo diaboli liberaret*[2]. »

Par conséquent, il restait acquis au bout de cette polémique, si nous l'avons bien comprise [3], que le démon exerçait sur les hommes un redoutable empire que seul l'avènement du Christ a pu briser; mais que ce pouvoir, quoique justement permis par Dieu, ne confère au démon aucun droit. Abélard allait jusqu'à nier le premier point, dans son insistance à prouver le second ; saint Bernard, de son côté, juge le second principe tellement évident que, après une concession rapide, il consacre tous ses efforts à revendiquer le premier. Abélard avait dépassé le but : voilà pourquoi on dut réprimer ses excès; mais, en somme, ce qu'il y avait de bon dans sa doctrine est resté. Saint Bernard a justement repoussé ses hardiesses; mais aussi il a cédé devant son adversaire — et plus peut-être qu'il ne croyait. C'est ainsi que, sans croire reculer, il n'en a pas moins contribué à rallier l'armée théologique sur le terrain fixé par saint Anselme, tout en conservant, il est vrai, par habitude, une arrière-garde sur d'anciennes positions déjà condamnées et que l'avenir songerait moins à défendre.

IV

Mais quelle est la retraite qui n'entraîne pas un peu de désarroi? Cette juste conciliation des données traditionnelles et des critiques récentes, qui, à distance, finit par nous paraître relativement claire, le parut beaucoup moins aux contemporains. D'un côté, les disciples d'Abélard, tout en répudiant les doctrines condamnées du Maître, voyaient

1. Quatrième proposition condamnée d'Abélard. DENZINGER, n° 313. Cf. *Conc. Flor. Ibid.* n° 602.
2. ABAELARD. *Retractatio.* — *P. L.* CLXXVIII, col. 105-106.
3. Cette interprétation ne nous est pas personnelle. Cf. GIETL, *op. cit.* p. 161.

trop ce qu'il y avait de juste dans ses principes pour désarmer sans conditions. De l'autre, les partisans de la tradition, à cause même de leur victoire, se sentaient obligés à des concessions, dont ils ne savaient pas encore bien préciser le terme. Il ne faudra pas s'étonner de rencontrer de part et d'autre, pendant quelque temps, beaucoup d'indécision.

Parmi les amis d'Abélard, l'auteur de la « *Summa Sententiarum* » se contente de cette formule très exiguë, que nous avons déjà citée :

« Ad hoc venit in mundum *ut damnaret diabolum et hominem liberaret*[1]. »

Roland Bandinelli continue les attaques du Maître contre l'opinion régnante, qu'il expose en ces termes :

« Potuit solo verbo [redimere hominem]; sed non erat conveniens, ne diabolus de iniuria sibi illata conquereretur. »

Pour lui, il n'admet pas que le démon puisse se plaindre, parce qu'il n'a aucun droit.

« Non videtur quod iniuria ullo modo sibi illata fuisset,... *praesertim cum nihil iuris in homine haberet.* »

Et il le prouve par les arguments et les exemples d'Abélard. On objecte, dit-il, quelques textes de saint Augustin qui parlent d'un droit du démon : « *Iure diaboli destructo* »,... « *de iure perdidit quod iuste possidebat* ». Il répond par des distinctions fort justes entre la possession et le droit.

« Ius non ponitur ibi in propria significatione, sed *accipitur pro dominio*... Iuste non refertur ad possessorem, id est diabolum, sed ad rem possessam, scilicet hominem; et iuste eramus sub eius potestate, id est : merita nostra hoc exigebant[2]. »

Robert Pullus aborde la question avec plus de netteté et de vigueur.

« Diabolus in homine, quem malo dolo deceperat, *nihil iuris habebat,* tanquam alienum in servum invasionem faciens merito

1. Inter opp. HUG. A S. VICT. *Sum. sent.* I, 15. — *P. L.* CLXXVI, col. 70.
2. *Die Sentenzen Roland's* (édition GIETL), p. 158-162. L'éditeur cite en note les passages parallèles d'OMNEBENE; mais les distinctions sont propres à Roland.

spoliandus, immo etiam ex invasione iudicandus. Ac per hoc nihil erat necesse fieri quam ius, quod sibi in homine nullum erat, (Deo tamen permittente hominem opprimi, quoniam credidit oppressori) rationabiliter amitteret. Quanquam Dominum tertio tentare ausus, merito potestate usurpata videatur privatus. »

Bientôt après, il s'élève avec encore plus d'indignation contre la théorie de la rançon.

« Redemptor ergo, pretium dans pro captivis,... cui hanc oblationem fecit? Num ei qui illos abduxit captivos atque in captivitate detinuit? Pretium namque redemptionis cui offerendum est? nonne ei qui redimendos in captivitate tenet? Sed *omnino absit nefarium illud nefas*, quod Salvator proditori diabolo se inclinans pretiosam (quod utique idololatria foret) obtulerit mortem. »

« Au contraire, le démon se serait bien gardé d'accepter ce présent funeste. Jamais, s'il avait connu Jésus-Christ, il ne l'aurait fait crucifier. La preuve, c'est que, dès qu'il le connut, il s'efforça d'arrêter Pilate en faisant intervenir sa femme. Mais la rage des Juifs, que le démon lui-même avait allumée, ne pouvait plus cesser, même quand il s'efforçait lui-même de l'éteindre[1]. »

On voit que les principes scolastiques n'empêchaient pas chez Robert Pullus une certaine imagination. En tout cas, ses anathèmes contre la théorie de la rançon n'étaient pas tellement hors de propos, puisque bientôt après nous voyons cette théorie surannée revivre sous la plume mystique de Pierre de Celle, évêque de Chartres.

Le pieux auteur distingue trois portions du sang rédempteur : celle du Père, celle des hommes et celle du démon.

« In sanguine vero intravit, quia per passionem potum, immo pretium nostrae redemptionis, paternis labiis, assistentibus angelicis spiritibus, ministravit... Sanguinis partem nihilominus ad bibendum, in crateris sacramentalibus, amicis et imitatoribus suis reposuit usque ad consummationem saeculi; partem iterum non [*f.* in] pretium nostrae redemptionis tam Patri quam creditori *hosti pie et iuste solvit*[2]. »

1. Robert. Pull. *Sent.* lib. IV, xiii et xiv. — *P. L.* CLXXXVI; col. 820-821.
2. Petr. Cell. *Liber de Panibus*, I. — *P. L.* CCII; col. 929. Cf. *Sermo* XLII; *ibid.* col. 772. Thomassin s'étonne avec raison de trouver cette

Ailleurs, il nous décrit la lutte tragique de Jésus-Christ contre Satan et la défaite de celui-ci.

« Absorpta est mors in victoria; et quidquid rivulus infernalis conglomerare potuit ut nos cum Iesu deleret, totum sine damno, immo cum lucro nostrae restaurationis, Iesus absorbuit... Nam Iesus plus potuit absorbere quam diabolus vomere. Sapientia siquidem vincit malitiam [1]. »

Une fois entrés dans cette voie, il faut nous attendre à retrouver les vieilles métaphores.

« Fines hostilium castrorum penetrans, praedam excussit de manu et ore praedonis, praedonem vinculis igneis adstringens et laqueo antiquae fraudis illum strangulans, cum in hamo divinitatis appetibilem carnis suae escam proponeret, et *sancta fraude artem malignitatis deciperet* [2]. »

Heureusement, la tradition rencontra des défenseurs plus éclairés, qui la surent concilier avec un sage progrès. Le plus illustre est Hugues de Saint-Victor. Lui aussi enseigne qu'il était bon, pour humilier le démon, qu'il fût vaincu par la prudence plutôt que par la force.

« Venit sapientia *ut hostis ratione vinceretur*, et ut habitaculum suum ipsa vindicaret, quod malitia possidebat. Qui enim astutia vicerat iustum fuit ut non fortitudine sed prudentia vinceretur, ut in eodem in quo se victor erexerat victus sterneretur [3]. »

Pourtant il ne reconnaît pas au démon de droits sur nous. En effet, en faisant pécher l'homme, il a évidemment commis une injustice envers Dieu [4].

« *Diabolus iniuriam Deo fecisse convincitur*, quia servum eius hominem et fraudulenter abduxit et violenter tenuit. »

De même aussi envers l'homme, parce qu'il l'a trompé :

« Item *diabolus homini iniuriam fecisse convincitur*, quia illum et prius bona promittendo decepit et post mala inferendo nocuit. »

doctrine chez un auteur si pieux (*nulli pietate secundus*). *De Incarnat.* I, III, 16.

1. *Serm.* XXXV; col. 744.

2. *Serm.* XLII; col. 771.

3. Hug. a s. Vict. *De Sacram.* lib. II, Pars 1ª, 2. — *P. L.* CLXXVI; col. 372.

4. *Ibid.* lib. I, pars VIIIª, 4; col. 307-308. Cf. *De sacram. legis nat. et scriptae, ibid.* col. 29.

Mais l'homme à son tour s'est rendu coupable envers Dieu.

« Quia et praeceptum eius contempsit et se sub manum alienam ponens, suae servitutis damnum illi intulit. »

La conclusion est donc qu'il est très justement captif, sans que le démon ait aucun droit sur lui.

« *Iniuste ergo diabolus tenet hominem, sed homo iuste tenetur* : quia diabolus nunquam meruit ut hominem sibi subiectum premeret, sed homo meruit per culpam suam ut ab eo premi permitteretur... Iuste ergo subiectus est homo diabolo quantum pertinet ad culpam suam : iniuste autem, quantum pertinet ad diaboli fraudulentiam. »

Dans cette situation, il ne faudrait à l'homme qu'un avocat, qui pût convaincre le démon de son tort.

« Si igitur homo talem patronum haberet cuius potentia diabolus in causam adduci posset, iuste dominio eius homo contradiceret, quia nullam diabolus iustam causam habuit quare sibi ius in homine vindicare debuerit. »

Mais cet avocat ne saurait être que Dieu, et Dieu est justement irrité contre l'homme.

« Patronus autem nullus talis inveniri poterat nisi solus Deus ; sed Deus causam hominis suscipere noluit, quia homini adhuc pro culpa sua iratus fuit. *Oportuit igitur ut homo Deum placaret, et sic deinde, Deo patrocinante, cum diabolo causam iniret.* »

Hugues a du moins bien compris que le principal de la Rédemption se passe entre l'homme et Dieu ; et c'est ce qui fait que son opinion, malgré ce qu'elle présente de puéril, marque un progrès vers la solution du problème[1].

Pierre Lombard a recueilli — non sans embarras — les échos de ces voix diverses. Il commence par mettre en principe, avec une grande précision d'idées et de termes, que nous sommes délivrés du démon par le fait même de la rémission des péchés. C'est le meilleur de la doctrine d'Abélard.

« A diabolo et a peccato per Christi mortem liberati sumus, quia in sanguine ipsius iustificati sumus ; et *in eo quod sumus iustifi-*

1. Aussi nous ne voyons pas où M. Lichtenberger a découvert que « Hugues de St-Victor revient tout à fait à l'idée d'un *marché juridique* conclu avec le diable ». *Op. cit.* p. 141.

cati, id est a peccato soluti, a diabolo sumus liberati, qui nos vinculis peccatorum tenebat. »

Par son amour, Jésus-Christ est entré dans nos âmes que le démon habitait, et c'est là qu'il a attaché le fort. Le démon peut encore nous tenter, il ne peut plus nous séduire : « *ut tentationem, quae ei adhuc permititur, non sequatur seductio* ». Mais aussitôt, pour illustrer cette défaite du démon, P. Lombard juge à propos d'emprunter à saint Augustin l'image de la souricière.

« Nihil invenit diabolus in Christo ut moreretur... Venit Redemptor et victus est deceptor... Tetendit ei muscipulam crucem suam, posuit ibi escam sanguinem suum. »

Il répète aussi, toujours avec saint Augustin, que notre Sauveur devait être un homme, pour que le démon ne fût pas dépouillé par violence.

« Factus est ergo homo mortalis ut moriendo diabolum vinceret. Nisi enim homo esset qui diabolum vinceret, non iuste, sed violenter homo ei tolli videretur, qui se illi sponte subiecit[1]. »

Sans doute, Dieu pouvait nous racheter par d'autres moyens; mais, s'il a pris celui-là, c'est qu'il n'y en avait pas de plus convenable — et, entre autres raisons, « *quia sic iustitia superatur diabolus, non potentia* ». C'est même cette raison, conformément à l'habitude traditionnelle, que Pierre Lombard développe le plus, tout en prévenant le lecteur avec une candeur touchante de son embarras. « *Et quo modo id factum sit, explicabo ut potero.* » Pour cela, il reproduit le texte de saint Augustin (*De Trinitate*), d'où il appert que nous étions au pouvoir du démon, sans d'ailleurs que pour cela ni le démon ni l'homme cessassent d'être sous le pouvoir suprême de Dieu; que Dieu a voulu nous en délivrer par la justice plutôt que par la puissance, et cela pour aller à l'encontre des préférences ordinaires du démon et de l'homme. La justice a été réalisée, parce que le démon, sans avoir rien contre lui, a mis

1. PET. LOMB. *Sent.* III. Dist. XIX, 1 et 2. — *P. L.* CXCII; col. 795-796. Les textes de saint Augustin sont pris dans la *Glossa ad Lyranum*. Cf. BONAVENT. (édition de Quaracchi), III, p. 396-397, notes.

à mort l'Innocent. Et Lombard de conclure par une très juste formule qui n'est pas dans saint Augustin.

« *Iustitia ergo humilitatis* hominem liberavit, quem sola potentia aequissime liberare potuisset. »

Aussitôt — et presque sans transition — Pierre Lombard introduit l'opinion mixte de Hugues de Saint-Victor. Le démon a commis une injustice à l'égard de Dieu et de l'homme : il ne saurait donc revendiquer aucun droit. Mais l'homme aussi s'est rendu coupable envers Dieu et, comme tel, il a mérité de tomber sous le joug du démon. D'où cette conclusion :

« Iniuste igitur diabolus, quantum ad se, hominem tenebat; sed homo iuste tenebatur. »

Dieu pouvait donc, à bon droit, user de sa puissance : il ne l'a pas voulu pour la raison pédagogique signalée plus haut par saint Augustin.

« Deus sola iussionis virtute hominem potuit rectissime liberare; sed ob causam praemissam *iustitia humilitatis* uti voluit, qui, dum in carne mortali crucifixus est, iustificati sumus, *id est per remissionem peccatorum de potestate diaboli eruti* : et ita a Christo iustitia victus est diabolus, non potentia[1]. »

Mais cette « justice d'humilité », si ingénieusement caractérisée par Pierre Lombard, qu'est-elle autre chose que les exemples et les expiations salutaires de la passion du Sauveur? Ce n'est plus qu'une justice toute morale, et le problème de la délivrance du démon, rattaché aux fins générales de l'Incarnation, est résolu de la même manière. Nous sommes déjà loin de saint Augustin qui, à côté de cette notion morale de la justice, voulait en garder le concept proprement juridique, le démon étant dépouillé de ses droits pour les avoir outrepassés : le Maître des Sentences a lu et compris saint Augustin avec les principes d'Abélard et de Hugues de Saint-Victor. C'est ainsi qu'en choisissant pour guide le représentant le plus éclairé de la tradition et en y introduisant des corrections discrètes, Pierre Lombard arrive à donner un sens tout nouveau à cette vieille

1. *Ibid.* Dist. xx, 1-2; col. 798-799.

doctrine. Mais il restait encore dans son enseignement beaucoup de confusion : il était réservé aux maitres suivants de la faire disparaître.

V

Avec saint Thomas, nous allons savoir clairement quels étaient les droits du démon sur les hommes. Le pécheur avait offensé Dieu : Dieu a permis, comme châtiment de sa faute, qu'il tombe sous la servitude du démon.

« A Dei servitute recedens diaboli servitutem incurrerat, *Deo iuste hoc permittente propter offensam in se commissam.* »

Cette servitude est évidemment toute morale et n'est pas autre chose que la servitude du péché. Par rapport à la peine, le démon exerçait au nom de Dieu sur le pécheur le rôle de bourreau.

« *Quantum ad poenam*, principaliter homo erat Deo obligatus, sicut summo iudici, *diabolo autem tanquam tortori.* »

Donc le démon est toujours injuste en lui-même, et il n'a de droits que par la permission divine suivant cette excellente formule : « *Deo permittente, hoc quantum ad culpam et ordinante quantum ad poenam* . » C'est pourquoi, si quelque chose exigeait que l'homme fût racheté, c'est la justice de Dieu, et non pas celle du démon.

« Ideo per respectum ad Deum iustitia exigebat quod homo redimeretur, non autem per respectum ad diabolum [1]. »

Aussi bien, quand on dit que le sang de Jésus-Christ fut notre rançon, saint Thomas entend bien qu'on ne s'y trompe pas, c'est pure métaphore. Si Jésus-Christ nous a rachetés, ce n'est pas avec de l'argent, mais par les mérites de sa passion, qui nous ont délivrés de la coulpe et de la peine. Dans ce sens on peut l'appeler une rançon,

1. Thom. Aq. *Sum. Theol.* IIIa pars, q. 48, art. 4, ad 2um. Cf. ad 3um.

comme d'ailleurs on en dit autant de toute satisfaction qu'on accomplit pour soi-même ou pour les autres.

« ... Eius passio fuit *quasi quoddam pretium*, per quód liberati sumus ab utraque obligatione [peccati sc. et poenae]. Nam ipsa satisfactio, qua quis satisfacit sive pro se sive pro alio, pretium quoddam dicitur[1]... »

Ailleurs cependant saint Thomas répète, suivant la formule courante, qu'il était convenable que notre rachat se fit par justice.

« *Conveniens fuit* ut per iustitiam homo a servitute diaboli liberaretur, Christo satisfaciente pro ipso per suam passionem[2]. »

Le contexte laisse déjà deviner que cette convenance ne repose pas sur un droit quelconque du démon. Mais ce qu'il peut y avoir d'équivoque dans la formule disparaît nettement dans le passage parallèle du « Commentaire des Sentences », où cette convenance est tirée du côté de l'homme.

« *Ex parte nostra fuit congruum* ut satisfaciendo nos eriperet : ut non solum ipse iuste nos liberaret (quod esset si violentia uteretur), sed etiam nos iuste liberaremur[3]. »

Puisque le démon n'avait sur nous aucun droit, il en résulte que sa puissance provisoire fut brisée par le fait même de la rémission de nos péchés et de notre réconciliation avec Dieu, sans autre considération juridique. Cependant, comme le démon a effectivement trouvé dans la passion du Sauveur par lui tramée la punition de son audace, saint Thomas conserve encore — mais seulement en fait, sans l'ériger en droit — l'opinion traditionnelle de l'abus de pouvoir.

« *Excessit modum potestatis sibi traditae* a Deo, machinando in mortem Christi, qui non habebat meritum mortis[4]. »

C'est une suprême concession à l'autorité de la tradition — et d'ailleurs, à y réfléchir, concession purement verbale,

1. *Ibid.* in corp. art.
2. *Ibid.* q. 46, art. 3, ad 3um.
3. *In III Sent.* Dist. XX, q. 1a, art. 4, questiuncula 2a, ad 2um.
4. *Sum. th.* IIIa pars, q. 49, art. 2.

dont toute la valeur est annihilée par les principes qui la précèdent.

La même doctrine se retrouve, mais avec moins de netteté, dans saint Bonaventure. Le démon, dit-il, n'a sur l'homme aucun droit légitime.

« Homo contra ipsum ferebat chirographum; *nec per illud acquirebatur aliquod ius diabolo*. Quamvis enim homo iuste detineretur, ipse tamen iniuste detinebat[1]. »

Et plus loin :

« Absque dubio homo iuste detinebatur, sed diabolus nullo eum iusto titulo detinebat nec possidebat, quoniam malae fidei possessor fuit. »

Ce qui n'empêche pas le démon de nous bien posséder, quoique sans titre légitime : il y a, de par le monde, tant de propriétaires dans ce cas!

« Quia multi possident iniusto titulo, quorum diabolus princeps et dux est[2]. »

Mais, ces principes établis, saint Bonaventure concède davantage au langage courant. La justice se réalisa dans l'œuvre de notre Rédemption parce que le démon perdit ses pouvoirs pour avoir frappé l'Innocent.

« Iuste perdidit genus humanum, quia extendit manum suam in innocentem[3]. »

Bonaventure trouve ce mode de rédemption merveilleusement prudent et, pour le montrer, il ne résiste pas au plaisir d'emprunter à saint Augustin l'image de la souricière[4]. D'ailleurs il avoue que, avec un autre mode de rédemption, la justice aurait aussi trouvé sa place, mais avec moins d'évidence.

« Utrum si liberasset per potentiam fuisset ibi iustitia, dicendum quod sic; sed tamen non fuisset ita manifesta[5]. »

1. Bonavent. *In III Sent.* Dist. XIX, art. 1, q. 2, ad 5um. Édition de Quaracchi, p. 404.
2. *Ibid.* Dist. XIX, Dubium III, p. 413.
3. Dist. XX, q. 3, ad 3um, p. 423.
4. Dist. XX, q. 5, p. 428.
5. Dist. XX, Dub. II, p. 432.

A tout prendre, les formules mystiques de saint Bonaventure auraient pu servir d'occasion pour ramener les anciens errements, et la scolastique a bien fait de s'inspirer des principes plus fermes de saint Thomas. Avec lui, la question du démon est nettement localisée. Tout le problème de la Rédemption se réduit à rétablir l'harmonie entre Dieu et le pécheur : notre délivrance du démon s'ensuit comme une conséquence. C'est ainsi que ce point de doctrine, qui avait passé auprès de beaucoup de Pères pour un élément capital, sinon pour l'essence, de la Rédemption, aussitôt que le problème est bien posé par le ferme génie de saint Thomas, n'en devient même plus un épisode. Aussi le démon est désormais résolument et définitivement écarté des fins générales de l'Incarnation[1], comme aussi des convenances de la Passion rédemptrice[2], où les Pères lui faisaient une place si souvent prépondérante et où Pierre Lombard croyait devoir le maintenir encore.

Voilà comment la question des droits du démon, que nous avons trouvée régnante jusqu'au XIe siècle, se trouve finalement réduite à sa vraie valeur — c'est-à-dire à peu près à rien. Les Pères s'étaient complu dans cette idée et lui avaient consacré des développements, où leur besoin de rhétorique et de mysticisme trouvait ample satisfaction. Avant de la faire entrer dans sa synthèse théologique, la scolastique en institua une rigoureuse critique rationnelle, et le résultat de cette critique fut d'imposer à l'opinion traditionnelle des amendements tels qu'ils équivalent à une ruine. En somme, la théologie du Moyen Age a ouvert contre les droits du démon une guerre en règle, et l'on en peut aisément résumer les péripéties. Saint Anselme fut le stratégiste qui trace le plan de campagne et fixe d'avance les positions à occuper. L'assaut fut mené avec vigueur par Abélard, mais aussi avec une hardiesse téméraire qui lui fit dépasser le but et compromettre le succès de l'en-

1. *Sum. theol.* III^a^ pars, q. 1, art. 2. Cf. *In III Sent.* Dist. I, q. 1, art. 2.
2. *Sum. th.* III^a^ pars, q. 46, art. 1. Cf. *In III Sent.* Dist. XX, q. 1, art. 3. *Contra Gentes,* IV, 54.

treprise. Heureusement, saint Bernard fut là pour maintenir — non sans un peu de confusion — les lignes flottantes de l'orthodoxie. Moins d'un siècle après, saint Thomas fut l'organisateur pacifique de la victoire.

VI

Depuis, les théologiens, quand ils s'occupent de la question, ne font pas autre chose que commenter la doctrine de saint Thomas; et ils ne pouvaient, en effet, choisir un meilleur maître. Mais tous aussi, à partir de Suarez jusqu'à M. Dörholt[1], disent ou laissent entendre que cette doctrine est aussi ancienne que l'Église; et ils n'ont pas l'air de douter qu'on n'ait posé de tout temps — depuis qu'il y a des théologiens, et qui argumentent — des distinctions aussi scolastiquement nuancées. Seuls, au XVII[e] siècle, ces illustres initiateurs de la théologie positive que furent Petau et Thomassin ont soupçonné les difficultés historiques.

Petau, pour montrer que, dans le mystère de la Rédemption, Dieu a fait merveilleusement paraître sa justice et sa sagesse, cite à profusion — et d'ailleurs dans un remarquable désordre — les textes des Pères que nous connaissons. Il admire en passant les opinions d'Origène et de Grégoire de Nysse, ainsi que les métaphores de saint Grégoire le Grand. Il rapporte la négation d'Abélard et n'a que des éloges pour la vive réfutation que saint Bernard fit, sur l'autorité de l'Écriture, des témérités de ce sophiste bavard. En revanche, saint Anselme n'est pas nommé. De tout cela, le savant auteur conclut que le démon n'a pas de droits véritables, qu'il tient de la permission divine son empire sur les pécheurs, qu'il ne saurait être question à son égard de justice stricte et que tout cela est l'enseignement aussi évident qu'unanime de la tradition[2]. On était habitué avec Petau à plus de sens historique.

1. SUAREZ, *De Inc.* Disp. IV, sect. III, 9 et *Com. in Sum. th.* III[a] pars, q. 49, art. 2. Cf. DOERHOLT, *op. cit.* p. 128-136.
2. PETAU, *De Incarn. Verbi*, lib. II, v, 8-18.

Les investigations de Thomassin sont moins confuses et ses solutions plus perspicaces. Avec les Pères, il reconnaît que le démon retenait justement les hommes sous son joug, mais qu'il tenait ce droit d'une concession divine. Et c'est ainsi qu'il concilie les expressions, divergentes en apparence, de quelques Pères et qu'il dégage saint Anselme — dont il constate cependant l'audacieuse initiative — de toute fâcheuse solidarité avec Abélard. De ce droit, quel qu'il soit, le démon fut justement dépouillé, et cela pour deux raisons : parce qu'il abusa de son pouvoir, et aussi parce que ce fut un homme qui paya la dette des hommes. Thomassin sait aussi que certains Pères ont parlé d'une rançon payée au démon — il cite Ambroise et Grégoire de Nysse; mais cette opinion soulève son bon sens et sa piété, et il est heureux de constater que les autres Pères se sont prononcés contre[1].

Malheureusement, il ne s'en tient pas là et reprend plus loin la question, pour rechercher *ex professo* si c'est à Dieu ou au démon que fut payé le prix de notre rachat[2]. Car, dit-il, une foule de Pères ont pensé que le sang du Christ fut payé au démon, et il attribue en bloc cette opinion à tous les auteurs dont il avait plus haut si bien distingué les sentiments. Naturellement, il n'a pas de peine à citer des autorités contraires, à l'effet de prouver que c'est à Dieu que le sang du Christ a été offert. D'où il conclut : « Qui ne comprend que tous ces bienfaits découlent d'une sorte de débordement de la justice abondamment fournie par le sang du Christ — de telle sorte qu'il n'a pas seulement donné satisfaction à Dieu, comme l'équité l'ordonnait, mais même (*quasi ex iustitiae redundantia*) au péché, à la mort et au diable. Comme si le Verbe de Dieu, qui est la justice immuable, même avec l'injustice, le péché et le diable, n'avait jamais voulu se départir des voies de la justice ! » En définitive, le droit n'est pas dans le démon, mais en Dieu; et c'est à Dieu que le Sauveur a offert les mérites

1. Thomassin, *De Inc. Verbi Dei*, lib. I, III, 1-19.
2. *Ibid.* lib. IX, VIII.

de son sang. Et voilà comment Thomassin lui-même oublie les distinctions excellentes qu'il avait aperçues, pour se rejeter vers un système plus commode de généralisations sommaires et inexactes. En somme, même la théologie positive du XVIIe siècle, après avoir senti la difficulté qu'offraient à l'esprit tant d'étranges témoignages sur les droits du démon, s'est plutôt préoccupée d'en chercher la solution logique que d'en essayer, au nom de l'histoire, un impartial exposé, qui en aurait été pourtant la meilleure réfutation.

Il est aussi piquant de constater que, à la même époque, l'éloquence et la piété chrétiennes sont encore en retard sur la théologie : et, par exemple, on n'est pas peu surpris de trouver dans Bossuet de curieux ressouvenirs des lieux communs traditionnels.

« Par le péché, le diable qui nous a vaincus est devenu notre maître... Ainsi notre délivrance ne consiste plus qu'en ce que cet esprit superbe,... ayant osé attenter d'une manière terrible contre la personne du Fils de Dieu, encore qu'il n'y trouvât rien qui fût à lui, par là a perdu son empire... *Il ne peut plus rien parce qu'il a voulu trop pouvoir*. Le Fils de Dieu l'a vaincu en le laissant faire [1]... »

Dans un de ses Sermons [2], nous trouvons les mêmes idées avec encore plus de rigueur.

« Dieu s'était proposé dans l'ouvrage de notre salut d'aller par les voies de la justice; et, comme nous étions passés dans la possession de notre ennemi en vertu d'une sentence très juste, *il fallait nous retirer par les formes*... C'est pourquoi, Chrétiens, vous avez vu qu'il se livre volontairement à la puissance des ténèbres et à la fureur de l'enfer. « Il attire, disent les saints Pères, notre ennemi au combat en lui cachant sa divinité. » Cet audacieux s'approcha et voulut l'assujettir sous sa servitude. Mais, aussitôt qu'il eut mis la main sur celui qui ne devait rien à la mort

1. *Élévations sur les mystères*, XXIIIe semaine, Ve Élév. Édition Garnier, p. 501-502.
2. *Sermon pour le Vendredi Saint* (1661). Édition Lebarq, III, p. 727-728.

parce qu'il était innocent, Dieu, qui dans l'œuvre de notre salut voulait faire triompher sa miséricorde par l'ordre de sa justice, rendit en notre faveur ce jugement par lequel il fut dit et arrêté que le diable, pour avoir pris l'innocent, serait contraint de lâcher les pécheurs... Ceux qui sont tant soit peu versés dans la doctrine des saints docteurs me rendront bien ce témoignage qu'encore que je n'aie point cité leurs paroles, je n'ai rien dit en ce lieu qui ne soit tiré de leur doctrine. » Assurément; et nous souhaiterions plutôt que Bossuet eût montré moins de fidélité.

Nous avons voulu rappeler pour mémoire ces survivances erratiques; mais aujourd'hui — et depuis longtemps — la question est classée, et les droits du démon n'encombrent plus la théologie de la Rédemption. On peut voir aussi, en jetant un coup d'œil d'ensemble sur tout ce qui précède, s'il est vrai, comme on l'a prétendu, qu'ils l'aient jamais occupée tout entière.

Certes, les Pères n'ont accordé que trop de place et d'importance à cette question, et l'on nous rendra cette justice que, pour le montrer, nous n'avons pas épargné les textes. Mais autant il serait puéril de vouloir ignorer, esquiver ou approuver toutes leurs théories sur ce point, autant il est injuste et faux d'y voir leur pensée unique. Le fait est reconnu non seulement par des historiens catholiques, comme M. Turmel : « Noter, dit-il, que, à côté de cette théorie du piège, on trouve dans les écrits des Pères la doctrine du sacrifice [1] » — mais aussi par des protestants. Dorner écrit : « Justin n'a pas enseigné que Jésus-Christ soit la rançon donnée à Satan : aussi bien *aucun des Pères importants n'a prétendu enfermer dans cette idée toute la signification de la mort du Christ* [2]. » « *Cette excroissance doctrinale*, dit M. Grétillat, ne fait qu'attester à quel point l'idée de la nécessité d'une rançon payée dans la mort du Christ était vivace dans la conscience de l'Église des

1. TURMEL, *Annales de Philosophie chrétienne*, février 1903, p. 525, note 1. Cf. p. 528.
2. DORNER, *Lehre von der Person Christi* (Stuttgart, 1845), II[e] section, p. 418.

premiers siècles[1]. » M. Lichtenberger lui-même avoue que, dès la période patristique, « *l'idée d'une dette payée à Dieu ne devait pas tarder à l'emporter sur celle d'une rançon payée au diable*[2] ».

Mieux encore que tous ces aveux, qui étaient pourtant précieux à relever, nous avons le témoignage éclatant des faits. Oui, l'histoire révèle la grande place que tient dans la littérature patristique — et d'ailleurs sous des formes diverses qu'on devrait mieux distinguer — la doctrine des droits du démon. Mais, avec l'étendue, l'histoire en montre ainsi les bornes. On peut mettre en fait, sans crainte d'être démenti, que, pour exprimer l'œuvre rédemptrice du Sauveur, pas un seul des Pères ne s'en est jamais contenté; et que, chez ceux-là même qui l'ont le plus complètement adoptée, elle reste à un rang secondaire, d'où bientôt une meilleure théologie ne devait pas tarder à la bannir.

C'est un élément impur qui s'est trop longtemps mêlé à la vraie doctrine comme la scorie se mêle au métal; mais, comme elle aussi, il n'a pas manqué d'être éliminé dans l'élaboration définitive. Ou, pour reprendre l'expression si heureuse de M. Grétillat, c'est une « excroissance » — extraordinairement vivace et féconde, certes, mais dont la singularité même fait ressortir le développement authentique et continu du tronc doctrinal qui la supporte.

1. Grétillat, *op. cit.* IV, p. 283.
2. Lichtenberger, *op. cit.* p. 138.

CONCLUSION

Au terme de ce long travail, il est temps de se recueillir pour rappeler le but de nos recherches et dresser, s'il y a lieu, le bilan de nos résultats.

I

Notre but était de faire l'histoire du dogme catholique de la Rédemption. L'utilité, spéculativement incontestable, d'une pareille étude, à une époque où l'évolution du dogme préoccupe tous les esprits, se doublait d'une opportunité plus urgente et d'une nécessité pour ainsi dire vitale : car, sur ce terrain nouveau, l'ennemi déjà nous avait devancés. Il ne s'agit plus de discuter entre théologiens si la satisfaction du Christ est ou non *ad strictos iuris apices;* ce n'est même plus assez de réfuter à coup d'excellents syllogismes les vieilles objections des modernes Sociniens : on s'attaque à la base même de l'édifice et l'histoire, par les voix autorisées des Ritschl, des Harnack et des Sabatier, se proclame en état de déposséder notre doctrine de ses titres traditionnels. Tandis que les théologiens déclarent de confiance — et sans toujours y regarder de près — que les Pères sont unanimes, les historiens ne découvrent entre eux que discordances : discordance entre Pères Grecs et Pères Latins, discordance entre les Pères en général et le Moyen Age, discordance entre toute la tradition et l'Évangile.

La science incontestée de ces auteurs et l'assurance même dont ils font preuve ont suffi et suffiront longtemps encore, nous n'en doutons pas, pour assurer à leurs affirmations, auprès du public incompétent, l'autorité de la chose jugée. Il en est autrement pour qui regarde les choses de près; et s'il est un résultat acquis de notre travail, c'est tout d'abord et sans nul doute la ruine des synthèses prématurées qu'on nous oppose.

Après avoir vu l'immense développement de la doctrine rédemptrice, de saint Justin à saint Cyrille et de Tertullien à saint Grégoire; après avoir constaté le nombre et la complexité des textes, on admirera sans doute — mais peut-être avec un sourire — ces heureux auteurs qui savent synthétiser l'évolution de cette croyance en quelques lignes schématiques; on saura davantage ce que vaut une histoire de la Rédemption, où trois lignes de saint Augustin et autant de saint Ambroise représentent la théologie latine, où la théologie grecque s'arrête à saint Athanase et à saint Grégoire de Nysse, alors que des Pères comme Eusèbe de Césarée, saint Cyrille de Jérusalem, saint Basile, saint Jean Chrysostome, saint Cyrille d'Alexandrie ne sont pas — ou à peine — nommés : on saura, dis-je, ce que vaut pareille histoire et peut-être on se demandera en quoi elle diffère du roman [1]. Sur un choix réduit de textes tronqués il est facile de dresser des synthèses; mais, si le premier devoir de l'historien consiste à faire une enquête exacte des faits et le second, à interpréter sans parti pris de système les faits constatés, nous croyons et nous espérons que l'avenir sera sévère pour ces philosophes impressionnistes de l'histoire.

Nous avons eu tout le temps leurs ouvrages sous les yeux et leur doctrine présente à l'esprit : et, nous pouvons le dire aujourd'hui, la sereine audace de leurs affirmations ne laissait pas, au début, que de nous causer quelque crainte. Mais, au contact des faits, les faux systèmes ont croulé.

1. Notamment sur M. Sabatier, cf. *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, juin 1903, p. 186-189.

Malgré des affirmations réitérées et fidèlement uniformes, souvent nous avons eu l'occasion de prendre en défaut leur information ou leur interprétation. On nous pardonnera d'avoir cédé au plaisir de relever ces erreurs : c'était pour nous un soulagement et une revanche. Et si notre travail pouvait seulement être la petite pierre qui frappe le colosse aux pieds d'argile, ce ne serait pas un mince résultat : nous ne souhaitons pas pour nos modestes efforts de meilleure récompense.

II

Mais ce résultat polémique et pour ainsi dire négatif ne nous suffirait pas, ou plutôt il n'existerait même pas, s'il n'était lui-même fondé sur un autre, réel et positif. Si nous pouvons rejeter hardiment les systèmes trop simplifiés de nos adversaires, c'est que nous avons constaté, à travers tous les siècles chrétiens, la permanence et l'identité d'une même idée fondamentale, qui constitue le mystère de la Rédemption.

Il ne nous appartient pas de décider ici s'il y a, oui ou non, dans l'Église, des dogmes qui ont vécu d'une vie latente, implicitement compris dans une autre croyance, d'où ils devaient peu à peu se dégager pour apparaître explicitement à l'heure providentielle. En toute hypothèse, ce n'est pas le cas pour le dogme rédempteur. Si on le ramène à son essence, c'est-à-dire à une efficacité salutaire, mais réelle et objective, reconnue à la mort du Sauveur, ce dogme a toujours eu une vie propre, autonome et indépendante. Ce qui ne veut pas dire qu'il brille toujours au premier plan, ni qu'il ait partout le même relief; mais on le retrouve, à toutes les époques et chez tous les Pères, avec une suffisante clarté.

Depuis que Notre-Seigneur a dit qu'il donnait sa vie pour la rançon du monde, qu'il versait son sang pour la rémission des péchés, l'Église, comme saint Paul, n'a plus voulu savoir autre chose que Jésus, et Jésus crucifié. Car le salut, que nous

devons à la mission générale de Jésus-Christ, est consommé et comme éminemment concentré dans le mystère de la Croix. Jésus est mort pour nous sauver : dans cette formule de nos vieux symboles, et qui est encore aujourd'hui familière à la piété des plus humbles comme des plus savants, l'Église n'a jamais cessé de voir l'expression d'une surnaturelle et sublime réalité, tellement que cette vérité, qu'on peut à peine appeler un dogme, a toujours constitué un point essentiel — et peut-être le plus fondamental — de la foi chrétienne.

III

Maintenant cette vérité n'a pas toujours été expliquée de la même manière, ni comprise avec une égale intelligence. A côté de la foi identique et immuable, il y a place pour une théologie progressive et variée. La pensée chrétienne a eu de ce chef un développement, dont nous avons essayé de déterminer la direction, d'analyser le caractère et de définir les principales étapes. Ce mouvement doctrinal est-il gouverné par une loi? Peut-on du moins en saisir les grandes lignes? Tâche aussi importante que difficile : n'est-il pas également dangereux de se perdre dans les détails ou de les sacrifier aux idées d'ensemble? Nous avons assez critiqué les synthèses hâtives et incomplètes de certains historiens, pour nous tenir dans une juste défiance à l'égard de nos propres systèmes. Cependant, à défaut d'une synthèse définitive, il n'est peut-être pas impossible de dégager certains traits généraux.

Il y a tout d'abord une première période à mettre à part pour son caractère et son importance, celle du Nouveau Testament. Nous y trouvons, dans la bouche de Jésus lui-même et de ses Apôtres inspirés, la révélation du grand mystère « caché en Dieu depuis des siècles », le mystère du « renouvellement de toutes choses dans le Christ Jésus ».

Le salut du monde est essentiellement lié à la mort du Sauveur : c'est pourquoi les Prophètes l'ont prédite, Jésus lui-même l'a annoncée comme le suprême couronnement

de sa mission ici-bas, ses disciples en ont chanté les multiples effets : délivrance de nos âmes, expiation du péché, réconciliation avec Dieu. Voilà l'aspect pratique, celui surtout par lequel ce mystère nous touche : les auteurs inspirés se préoccupent moins d'en chercher l'explication ou la raison d'être. Cependant cet aspect théorique n'est pas inconnu et l'on trouve çà et là le germe des explications théologiques qui se développeront plus tard : idée de rançon, idée de dévoûment généreux et d'obéissance réparatrice, idée de sacrifice expiatoire, idée de substitution pénale. Mais ces diverses idées restent sommaires et saint Paul lui-même, à vrai dire, n'a pas sur ce point de théologie.

Un autre courant d'idées se porte sur l'œuvre générale du Sauveur : il est la lumière, il est la vie, il est la résurrection, il habite dans nos âmes, il y fait régner avec lui le Père et l'Esprit, il nous fait enfants de Dieu. On a reconnu la doctrine mystique de saint Jean. La différence avec saint Paul transparaît jusque dans leur vocabulaire : saint Paul parle de l' « homme-Jésus », saint Jean connaît surtout le « Verbe fait chair ». Ce n'est pas qu'il faille y voir une opposition : car saint Paul connaît aussi l'adoption divine, la vie de l'âme et la rédemption du corps que nous avons dans le Christ Jésus, et saint Jean signale la valeur salutaire et le caractère expiatoire de la mort du Sauveur. Ce sont deux aspects différents et complémentaires de l'œuvre de l'Homme-Dieu : chacun des deux Apôtres développe plutôt celui qui le frappe davantage et ils seront par là les initiateurs en sens divers de la pensée chrétienne. Mais un trait leur est commun : c'est l'absence d'une théorie proprement dite. Le Nouveau Testament est la période de révélation, pas encore la période de science ; mais il a fourni un riche capital dogmatique que les Pères n'auront ensuite qu'à exploiter.

Cette exploitation, comme il faut s'y attendre, ne devait pas commencer tout de suite. Les premiers efforts de l'Église ont été trop absorbés par les soucis également apostoliques de l'expansion, de la défense ou de l'organisation

pour qu'elle eût le temps de se livrer à une investigation de ses richesses doctrinales. Aussi le début des deux littératures grecque et latine — et ce début, pour l'Orient, sauf quelques exceptions, va jusqu'à saint Justin; pour l'Occident, jusqu'à saint Cyprien — est-il occupé par une période d'affirmation, où les auteurs se contentent, ou à peu près, de répéter, en les délayant pauvrement, les expressions scripturaires : on conserve le trésor, mais on ne fait rien pour l'accroître.

La théologie patristique se développe, dans l'ensemble, du IIIe au VIe siècle : inaugurée plus tôt dans l'Église grecque avec Irénée et Origène, elle est épuisée dès le Ve siècle avec saint Cyrille; l'Église latine est moins précoce, mais elle se prolonge, par saint Léon et saint Grégoire, jusqu'au VIe siècle. Or, quelles que soient les différences du génie national ou du caractère individuel, malgré la diversité des temps et des circonstances, dans les deux Églises le développement de la doctrine rédemptrice est sensiblement le même. Un même et unique principe général le gouverne et l'inspire : c'est que la mort de Jésus-Christ est la destruction effective du péché et de ses conséquences. On voit aussitôt que les deux membres de cette proposition, quoique distincts, sont corrélatifs : on peut donc les étudier séparément et, par exemple, mieux approfondir la notion de péché, ou analyser de plus près l'efficacité de la mort rédemptrice; mais toute modification de l'un doit nécessairement avoir son contre-coup sur l'autre. Péché et mort salutaire sont les deux données du problème, toutes deux susceptibles de varier : la nature de ces variations nous permettra de comprendre et de classer les solutions théologiques du problème rédempteur et peut-être d'en mesurer la justesse.

Le péché n'a pas été scruté par les Pères dans sa nature intime; ils se sont contentés d'en décrire tour à tour les conséquences — et ceci déjà nous fait prévoir que, sur la nature du remède comme sur l'essence du mal, leurs explications seront superficielles.

Le péché peut d'abord être considéré dans ses consé-

quences les plus générales, dans la blessure qu'il cause à l'humanité : de l'état surnaturel où nous étions élevés, il nous fait déchoir dans un état de corruption et de mort. Le Rédempteur vient réparer toutes choses en s'unissant à notre nature, qu'il ramène avec lui à une vie immortelle et divine. De ce chef, l'Incarnation est le mystère sauveur par excellence et la Croix en est à peine un épisode, qui consacre le triomphe du Sauveur sur la mort et prépare le nôtre. La mort rédemptrice n'est pas niée ni supprimée ; mais elle est encadrée, et par conséquent amoindrie, dans une perspective plus vaste. Cette spéculation représente l'influence de saint Jean, qui, par saint Irénée, s'est répandue dans la théologie grecque, tandis qu'elle n'a gardé qu'une place secondaire chez les Pères Occidentaux : elle exprime le caractère de surnaturelle restauration inhérent à la mission du Sauveur.

Une autre conséquence générale du péché, c'est de nous soumettre à la captivité du démon : d'où le salut devra avoir le caractère d'un rachat. Cette idée, suggérée par l'Évangile et par saint Paul, devait avoir une étonnante fécondité et subir de singulières déviations. C'est le règne de l'imagination après ou avec celui de la spéculation mystique. Si l'on se représente le démon comme le rival de Dieu qui détient dans son empire les âmes pécheresses, le Sauveur, pour nous délivrer, devra lui fournir une rançon, et cette rançon ne sera pas autre que lui-même. Plusieurs Pères ont accepté cette conception naïve et grossière. Mais on ne tarda pas à en sentir l'inconvenance et l'absurdité, et à se souvenir que Satan, bien loin d'être le partenaire de Dieu, n'est qu'un délégué qui tient de lui tous ses pouvoirs. Dieu cependant veut le traiter avec justice, peut-être même il le doit ; et sa Providence l'amène savamment à perdre ses droits pour en avoir abusé sur l'innocent. C'est toujours la justice qui s'applique vis-à-vis du démon, mais la justice distributive au lieu de la justice commutative. Voilà la forme schématique du raisonnement commun à la majorité des Pères, et que l'imagination, surtout aux jours de la décadence, devait barioler abondam-

ment d'un coloris de mauvais goût. C'est sans doute à ce côté imaginatif qu'une idée aussi accessoire a dû de rester longtemps la plus populaire.

Mais les Pères ont aussi examiné le péché de plus près, et il leur est apparu comme une faute qui mérite un châtiment : dès lors, le mystère de la Rédemption consistera surtout à nous épargner cette peine, parce que le Sauveur a daigné la subir à notre place. C'est l'idée de substitution pénale, largement alimentée par le ch. LIII d'Isaie. Dans nos âmes elles-mêmes, le péché est une tache, une souillure qu'il faut effacer : d'où les multiples expressions que nous sommes lavés, purifiés, régénérés par le sang de Jésus-Christ, dont la mort prend ainsi un caractère rituel ; et l'Épître aux Hébreux aide à faire ressortir son incomparable efficacité par rapport aux ablutions impuissantes de l'ancienne Loi. Enfin, le péché a des effets sur Dieu lui-même, dont il excite la juste vengeance. Pour nous sauver, il faut apaiser sa colère et le réconcilier avec nous ; et c'est par là que, sur les pas de saint Paul, les Pères ont reconnu au sacrifice de Jésus-Christ une valeur propitiatoire.

La mort du Sauveur aussi a été considérée directement en elle-même sous ses divers aspects. C'est d'abord la mort d'un innocent et, comme telle, elle est imméritée : elle soldera donc la dette pénale contractée par les coupables. C'est une mort volontaire, et l'obéissance à son Père dont Jésus-Christ y fait preuve n'empêche pas la sublime générosité de son amour : de là ressort la supériorité de son sacrifice sur ceux de la Loi mosaïque, puisqu'il est à la fois prêtre et victime. Ce n'est pas l'effusion de son sang, mais la pureté de son amour qui fut agréable au Père — et ceci nous avertit que, pour apprécier la valeur de la mort rédemptrice, il faut moins examiner les actes extérieurs que les sentiments intimes ; qu'il faut, en un mot, du côté pénal s'élever au côté moral. Enfin, c'est aussi la mort d'un Dieu, et voilà pourquoi elle est une rançon suffisante pour toutes les fautes de l'humanité. Pour toutes ces raisons, le Fils de Dieu était aussi le seul qui pût nous sauver, parce que seul il ne méritait pas de châtiment, seul il pouvait

offrir à Dieu une oblation pure et dont la valeur fût équivalente à celle de tous les hommes.

Ces diverses idées se sont développées ensemble chez les Pères et aucune n'est passée à l'état d'idée dominante, parce qu'aucune n'a été l'objet d'une analyse profonde. Ni la mort du Sauveur n'a été envisagée sous un aspect unique, ni surtout la gravité du péché n'a été étudiée dans son essence : c'est pourquoi le lien entre les deux est toujours resté à la surface. Il n'y a pas d'exemple plus suggestif que l'essai de synthèse des données du salut auquel les Pères se sont livrés autour de la philosophie du sacrifice. Le péché ne saurait être réparé que par un sacrifice. Or un homme ni un ange ne pouvaient offrir un sacrifice suffisant. Il a donc fallu le sacrifice parfait de l'Homme-Dieu. Ainsi raisonnait Origène au IIIe siècle; au VIe siècle, saint Grégoire le Grand le répétait encore; au Xe siècle, Atton de Verceil n'avait pas trouvé mieux. Mais pourquoi fallait-il un sacrifice? et qu'est-ce qui donne au sacrifice de Jésus-Christ une telle valeur? Ces deux questions capitales restent sans réponse; ou plutôt elles reçoivent de nombreuses réponses également superficielles. Rien ne montre mieux que les Pères n'ont vu du problème que les apparences : aussi leur théologie rédemptrice, si riche en aperçus de détail, manque-t-elle de pénétration et de vue d'ensemble. La multitude même des idées qu'ils expriment prouve qu'ils n'ont pas trouvé l'idée simple qui, en éclairant les autres, leur donnerait force et unité. Mais sans doute cette analyse, même superficielle et morcelée, était-elle nécessaire pour préparer la grande synthèse du Moyen Age.

Entre la période patristique et la période scolastique, en effet, une différence extérieure frappe tout d'abord les yeux : c'est que la doctrine rédemptrice est sortie des commentaires et des homélies, où elle s'exprimait par lambeaux au hasard des occasions, pour entrer dans la théologie où désormais elle aura sa place normale. Et ce progrès d'ordre tout extérieur nous permet déjà une autre induction : si la doctrine est mieux classée, c'est que, sans doute, elle est aussi mieux connue.

On remarque, en effet, une autre différence : dans la Scolastique, plus de ces idées disparates, aussi faciles à comprendre isolément que difficiles à grouper; plus de ces expressions touffues, oratoires ou poétiques, où la métaphore en tous cas déborde l'idée. Nous sommes ici en présence d'une doctrine organisée, d'un vocabulaire précis, et, pour tout dire, d'un système. Ce système, un seul mot suffit à le désigner et à le définir : c'est le système de la satisfaction. Le mot s'est substitué désormais aux termes multiples employés par les Pères — et ce mot recouvre une idée, une idée unique.

Sans doute, il y eut des théologiens pour appliquer le terme de satisfaction à l'idée de substitution pénale : d'après eux, Jésus-Christ nous a sauvés parce qu'il a satisfait pour nous à la justice divine, et il l'a fait en subissant à notre place la peine de nos péchés. C'était donner très à propos à cette vieille idée traditionnelle une forme plus rigoureuse. Mais, pour les grands docteurs, la satisfaction désigne autre chose. Elle indique cet acte généreux du Sauveur qui accepte librement de Dieu la mission de racheter les hommes, dévoûment qui embrasse toute sa vie, mais qui se consomme sur la Croix, où il offre ses souffrances et sa mort pour notre salut, obéissant pour compenser notre rébellion, s'humiliant pour réparer notre orgueil, souffrant pour expier nos complaisances sensuelles. Acte de magnanimité et d'amour d'une haute valeur morale et qui revêt, dès lors qu'il est fourni par le Fils même de Dieu, une dignité infinie.

Mais pourquoi cette satisfaction ? C'est que le péché est essentiellement une offense de Dieu, c'est-à-dire un désordre introduit dans l'ordre des choses par le libre arbitre de la créature, qui doit, par conséquent, le réparer. Mais le péché atteignant Dieu a une malice pour ainsi dire infinie : pour le réparer dignement — et Dieu qui n'y était nullement obligé a voulu prendre ce moyen pour nous en faire sentir la tragique gravité — il fallait un Dieu. Voilà la raison d'être de l'Incarnation et de la Passion. Nous savons maintenant pourquoi il fallait un sacrifice, et aux âmes qui s'en étonneraient nous pouvons répondre qu'elles

n'ont pas encore compris le poids énorme du péché. Nous savons surtout la valeur du sacrifice de Jésus-Christ et que ce mot ne représente pas une vaine signification rituelle, mais une sublime réalité morale.

Réparer le péché, qui mettait un obstacle entre Dieu et nous, par une satisfaction proportionnée : toute la Rédemption est là. De cette vérité centrale, comme d'une source féconde, toutes les autres découlent. Par là même que le péché est détruit, la colère divine est apaisée : Dieu nous pardonne et nous comble à nouveau de ses bienfaits. La peine de nos péchés disparaît avec le péché même, sans qu'il soit besoin de mesurer la quantité de la compensation substitutive. A quoi bon se préoccuper encore du démon? Son pouvoir provisoire, qui venait du péché, cesse avec le péché : nous sommes rachetés par notre justification, sans autre forme de procès. Aussi la ruine définitive des droits du démon, qui avaient tant occupé les Pères, coïncide avec l'apparition de la doctrine de la satisfaction.

De plus, pour que nous soit appliqué le fruit de cette satisfaction, il y a dans la Passion même du Christ un appel à notre confiance et à notre amour, un exemple efficace qui retourne notre cœur vers Dieu. Il y a surtout une source de grâces et de mérites qui supplée à notre insuffisance. Car non seulement la satisfaction du Christ répare le mal du péché : ce n'est là que son aspect pour ainsi dire négatif. D'une manière réelle et positive, elle est la cause des plus grands biens, de la grâce, en un mot, qui nous fait les fils adoptifs de Dieu et participants de sa nature. Ce mérite nous est communiqué, si nous sommes dans les dispositions voulues ; bien plus, il nous appartient, parce que Jésus-Christ est le nouvel Adam, chef et père de l'humanité renouvelée ; parce que, en vertu d'une mystérieuse solidarité, nous sommes les membres d'un corps dont il est la tête. Et c'est ainsi que finalement la spéculation mystique des Grecs trouve son compte dans la doctrine de la satisfaction bien comprise.

Il a donc suffi d'une idée bien approfondie pour grouper autour d'elle dans une harmonieuse synthèse les détails épars, comme il suffit d'une étincelle électrique pour ame-

ner la combinaison d'éléments jusque-là dispersés. Ce principe simple et fécond a été dégagé par saint Anselme : les perfectionnements ajoutés plus tard au système font mieux ressortir le génie de celui qui en fut l'initiateur. Il est frappant, en effet, que l'idée de satisfaction, pour être neuve dans sa forme et brusque dans son apparition, s'est introduite sans retard, sans effort et sans secousse dans la théologie : il a suffi de quelques retouches portées par saint Bonaventure et saint Thomas, pour que la doctrine de saint Anselme devienne universelle et définitive dans l'Église. C'est qu'elle était l'expression plus profonde et plus simple des données traditionnelles : aussi fut-elle accueillie comme un trait de lumière, et, comme telle, on peut dire qu'elle était attendue, cherchée et préparée par les longues expériences de la pensée chrétienne depuis les Pères. Grâce à la doctrine de la satisfaction — et c'est par là tout dire — le dogme de la Rédemption, qui n'avait jusque-là reçu que des explications fragmentaires et superficielles, a désormais trouvé sa formule scientifique.

IV

Faut-il s'étonner de cette lente évolution de la théologie rédemptrice? et n'y a-t-il pas quelque témérité, sinon quelque irrespect, à proclamer sur ce point l'infériorité doctrinale des Pères? Cette question serait d'une réelle gravité pour ces théologiens qui admettaient jadis, sous prétexte de tradition, la pérennité des moindres doctrines d'école : elle ne se pose même pas aujourd'hui pour les esprits que l'étude de l'histoire a familiarisés avec le développement de la doctrine chrétienne et qui ont appris à l'école des faits que, si le développement conduit au progrès, il suppose nécessairement des imperfections préalables. Loin d'être un sujet de scandale, cette constatation est, au contraire, une preuve de la singulière vitalité et de la perpétuelle jeunesse de nos dogmes.

Les tâtonnements seront même, on peut le prévoir, d'autant plus nombreux et plus longs que la question est plus

complexe. Et c'est bien, entre tous, le cas du dogme rédempteur, qui embrasse à la fois les plans éternels de Dieu, les exigences de sa miséricorde et de sa justice, la gravité du péché, les sens divers de la mort du Sauveur et les conditions de son application. « Il serait plus facile, dit quelque part saint Athanase, de compter les flots de la mer que de dire tous les bienfaits de la Passion du Sauveur. » Il faut naturellement s'attendre à ce que cet immense problème ait d'abord et plus d'une fois reçu des solutions imparfaites.

Le cas est même d'autant plus intéressant ici que le travail de la pensée chrétienne n'a été contrarié par aucune influence extérieure — et peut-être n'y a-t-il pas d'autre exemple, dans la théologie catholique, d'un dogme qui se soit développé de lui-même, sans avoir presque jamais rencontré d'opposition et, en tout cas, sans avoir été l'objet d'une définition proprement dite. Ce fait prouve que, quel que soit le rôle des hérésies, il est en somme accidentel et que le développement dogmatique et théologique s'accomplit aussi naturellement sous la propre poussée intérieure de la pensée chrétienne.

Dès lors, il y a plaisir et encouragement à voir les efforts des plus grands docteurs pour pénétrer de plus en plus le mystère de la Rédemption. Le progrès est lent parfois au gré de notre impatience, mais il est continu : peu à peu on écarte les idées fausses, on néglige les idées accessoires et l'attention se concentre sur quelques points principaux, d'où jailliront un jour les solutions définitives. Dans ce laboratoire doctrinal, où pendant quatorze siècles les plus grands docteurs de l'Église ont apporté leur contingent d'efforts, les travaux les plus humbles ont en somme leur importance; et les hésitations ou les erreurs mêmes de quelques-uns se trouvent finalement avoir facilité la tâche de leurs successeurs plus heureux. L'œuvre de la théologie pour le monde surnaturel est assez analogue au rôle de la science pour le monde qui nous entoure ; mais on sait, même pour les plus simples des phénomènes naturels, ce qu'il a fallu d'observations patientes

et de calculs infructueux pour découvrir enfin la loi qui le gouverne.

Nous parlons de découverte. La comparaison du germe est plus classique pour exprimer l'évolution du dogme; et de fait elle convient mieux, parce qu'elle exprime la continuité vitale du développement. Elle s'applique à merveille au dogme de la Rédemption. Le germe en fut semé dans le sol chrétien par les enseignements de Jésus-Christ et la forte doctrine de saint Paul. La semence fut féconde et produisit dans les écrits des Pères une végétation puissante et variée, où, à côté de solides tiges dogmatiques, la spéculation entrelaçait ses fines lianes et l'imagination jetait çà et là ses branches chargées de feuilles bizarres et de fleurs au parfum exotique. La multitude même des pousses en empêcha longtemps aucune de dominer. Mais, insensiblement, une avait attiré la sève : soudain, on la vit grandir d'une seule venue, en un tronc robuste couronné d'un feuillage majestueux, cependant qu'elle enfonçait profondément dans le sol des racines vivaces. Aussitôt, sans effort, simplement parce que la vie était ailleurs, la frondaison première tomba; et le grand arbre se trouva porter au centuple et ses fleurs et ses fruits.

Si nous avons réussi à faire comprendre ce développement, si surtout nous sommes parvenus à le montrer appuyé sur les faits et non sur des conceptions *a priori*, il nous semble que le dogme de la Rédemption doit sortir de cette étude, non seulement dégagé des idées fausses qui le défigurent, non seulement vengé des attaques de l'histoire moderne et profondément enraciné dans le sol de la tradition catholique; mais grandi par les efforts mêmes que la pensée chrétienne a faits, pendant des siècles, pour en pénétrer le fond. On constate que la Rédemption a toujours été dans l'Église — même tant que la théologie n'en avait qu'imparfaitement éclairci la notion théorique — une réalité vivante et féconde, dont les esprits se sont nourris, dont surtout les âmes ont vécu; et l'on comprend mieux, parce qu'on la sent davantage, la sainte et sublime grandeur du mystère de la Croix. C'est ainsi que l'histoire du dogme

de la Rédemption, dont le premier rôle était de défendre notre croyance, pourrait peut-être servir à en faire l'apologie.

Voilà du moins ce que nous aurions voulu montrer; et quand la tâche est aussi importante et aussi complexe, qui donc oserait se promettre d'y avoir réussi? Bien mieux que saint Anselme, nous pouvons faire sur cet essai historique ces réserves que le grand docteur écrivait en tête de son immortel *Cur Deus homo :* « De même que je m'indigne tous les jours quand je vois de méchants peintres ne donner à Notre-Seigneur qu'une figure sans beauté, j'ai peur que la même chose ne m'arrive, si mon traité se trouve au-dessous d'une si belle matière... J'essaierai cependant, dans la mesure de mes forces, beaucoup moins de faire une exposition du sujet que de la chercher avec vous. Mais voici dans quel sens il faut prendre mes paroles. Si je dis quelque chose qui ne soit pas confirmé par une autorité plus grande, quoique j'aie l'air de le prouver par la raison, qu'on ne l'accepte que provisoirement et comme mon idée personnelle, en attendant que Dieu m'en donne une meilleure. Si mes théories sont satisfaisantes, certainement un plus sage que moi en donnerait qui le soient davantage. Enfin, n'oublions pas, quoi que l'homme puisse dire et savoir, qu'il restera toujours de secrètes et plus hautes raisons de ce mystère[1]. »

1. Anselm. *Cur Deus homo,* I, 2. — *P. L.* CLVIII; col. 363-4.

BIBLIOGRAPHIE

— **Monographies** : Chr. Baur, *Die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwickelung* (1838).

A. Ritschl, *Die Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* (3e édition, Bonn, 1889).

Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses*. Art. *Rédemption* (Paris, 1881).

B. Doerholt, *Die Lehre von der Genugthuung Christi* (Paderborn, 1891).

A. Sabatier, *La doctrine de l'expiation et son évolution historique* (Paris, 1903).

— **Ouvrages généraux** : Petau, *De theologicis dogmatibus : De Incarnatione*.

Thomassin, *Dogmata theologica : De Incarnatione*.

H. Klee, *Manuel de l'histoire des dogmes*, trad. Mabire (Paris, 1848).

J. Schwane, *Histoire des dogmes*, trad. Degert (Paris, 1903).

A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (Fribourg, 3e édit. 1893).

Précis de l'histoire des dogmes, trad. Choisy (Paris, 1898).

F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte* (3e édition, Halle, 1893).

A. Grétillat, *Essai de théologie systématique* IV. Dogmatique II (Neuchâtel, 1890).

J. Turmel, *Histoire de la théologie positive* (Paris, 1904).

J. Tixeront, *Histoire des dogmes : I. La Théologie anténicéenne* (Paris, 1905).

— **Ouvrages de détail** :

A) Sur Ritschl et son système.

E. Bertrand, *Une conception nouvelle de la Rédemption* (Paris, 1891).

H. Schoen, *Les origines historiques de la théologie de Ritschl* (Paris, 1893).

A. Garvie, *The ritschlian Theology* (Édimbourg, 1899).

B) Sur la période de l'Ancien Testament.

R. Smend, *Alttestamentliche Religionsgeschichte* (Fribourg, 2e édit. 1899).

Weber, *Jüdische Theologie* (Leipzig, 2e édition, 1897).

Schuerer, *Geschichte des Jüdischen Volkes* (3e édit. Leipzig, 1898).

A. Condamin, *Le livre d'Isaïe* (Paris, 1905).

C) Sur la période du Nouveau Testament.

Commentaires de Cornelius a Lapide, Maldonat, Cornely.

Holtzmann, *Lehrbuch der N. T. Theologie* (Fribourg, 1897).

Stevens, *The theology of the New Testament* (Edimbourg, 1901).

Harnack, *Das Wesen des Christentums* (Berlin, 1900).

— *Traduction française* (Paris, 1904).

A. Loisy, *L'Évangile et l'Église* (Paris, 2e édit. 1903).

— *Autour d'un petit livre* (Paris, 1903).

P. Rose, *Études sur les Évangiles* (Paris, 1902).

M. Lepin, *Jésus Messie et Fils de Dieu d'après les Évangiles synoptiques* (Paris, 2e édit. 1905).

P. Calmes, *L'Évangile selon saint Jean* (Paris, 1904).

Mgr Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive*. Deuxième série. *L'Eucharistie* (Paris, 1905).

Mgr Simar, *Die Theologie des heiligen Paulus* (Fribourg, 2e édit. 1883).

A. Sabatier, *L'Apôtre Paul* (Paris, 3e édit. 1896).

Sanday, *The Epistle to the Romans* (Édimbourg, 5e édit. 1902).

E. Ménégoz, *La théologie de l'Épître aux Hébreux* (Paris 1894).

D) Sur la période patristique.

A. Dufourcq, *Saint Irénée* (Paris, 2e édit. 1905).

A. d'Alès, *La théologie de Tertullien* (Paris, 1905).

X. Le Bachelet, *Dict. de théologie cath.* Art. *Athanase*.

E. Portalié, *ibid.* Art. *Augustin*.

E) Sur la période scolastique.

J. Bainvel, *ibid.* Art. *Anselme*.

E. Portalié, *ibid.* Art. *Abélard*.

E. Vacandard, *ibid.* Art. *Bernard*.

A. Mignon, *Hugues de Saint-Victor et les origines de la Scolastique* (Paris, 1896).

E. Vacandard, *Histoire de saint Bernard* (Paris, 1895).

R. P. Gietl, *Die Sentenzen Roland's*. Introduction et notes (Fribourg, 1891).

Baltzer, *Die Sentenzen der Petrus Lombardus* (Leipzig, 1902).

INDEX ALPHABÉTIQUE

A

B

C

D

G

H

I

J

L

M

T

Y

W

TABLE DES MATIÈRES